ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Weg und Ziel

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

Marxistische Zeitschrift

REVOLUTION

80 JAHRE

Nr. 4 • 1997 55. Jahrgang 50 Schilling ISSN 0043/2024

Weg und Ziel

Marxistische Zeitschrift

ACHTUNG NEUE ADRESSE:
Weyringerg. 35, 1040 Wien,
Tel.: 0222/503 74 26
Fax: 0222/503 66 38 („für WuZ“)

Medieninhaberin und Herausgeberin:
Kommunistische Partei
Österreichs

Redaktionskomitee:
Dr. Winfried Garscha
Dr. Lutz Holzinger
Mag. Julius Mende
Dr. Martin Potschka
Dr. Wolfgang Priglinger
Helmut Rizy

Redaktionskoordination:
Dr. Maria Wölflingseder

Verwaltung und Vertrieb:
Robert Zöchling

Layout:
Matthäus Zinner

Herstellung:
Resch & Vana
Lichtgasse 10, 1150 Wien

Erscheinungsweise:
fünfmal jährlich
Abonnement-Preise:
5 Hefte 250,– S / 45,– DM

Wenn nicht anders angegeben, leben und arbeiten die Autorinnen und Autoren in Wien.

Die nächste Nummer erscheint im **Dezember 1997**
Themenschwerpunkt:
Pop

Inhalt

Nr. 4, Oktober 1997, 55. Jahrgang

Thema: 80 Jahre Russische Revolution

Franz SCHANDL: Das Dilemma der Russischen Revolution 2

Domenico LOSURDO: Demokratische Revolution
oder Restauration? – Über den Zusammenbruch
des „realen Sozialismus“ in Osteuropa 9

Leo MACHÉ-SUNIZA: Der 80. Jahrestag der Oktoberrevolution . . 15

Stephan GRIGAT: Kritik und Utopie –
Gesellschaftskritik am Ende des 20. Jahrhunderts
und der Marxsche Kommunismus 17

Peter JIRAK: Notate zu Begriff und Praxis der Revolution 23

Franz SCHANDL: Hugo und die Oktoberrevolution –
Eine überfällige Abrechnung 33

Einfältiger Antikommunismus – Buchrezension zum Thema 39

Gender-Debatte

Birge KRONDORFER: Von Unterschieden und
Gleich-Gültigkeiten – Eine Stellungnahme wider
die Auflösung der W/Leiblichkeit 40

Jean FRANCO: Gender Wars 46

Körperlichkeit/Foucault

Roger BEHRENS: Die Politik der zweiten Haut –
Versuche über den Körper 49

Eckart LEISER: Wie sich Vertrautes auf den Kopf stellt –
Foucault: Überwachen und Strafen 55

Marxismus in Diskussion

Stephan GANGLBAUER:
Weder für noch gegen die Gerechtigkeit 59

LeserInnenbrief: Rechtskorrektheit 64

Foto: Gianluca Faccio

„Eine Revolution hat noch niemals und nirgends vollständig mit den Vorstellungen übereingestimmt und übereinstimmen können, die sich ihre Teilnehmer von ihr gemacht hatten."
(Leo Trotzki[1])

Das Dilemma der Russischen Revolution

Franz SCHANDL

Es ist an der Zeit, Bilanz zu ziehen. Die Bilanz des bedeutendsten gesellschaftlichen Aufbruchs dieses Jahrhunderts und seines Niedergangs. Wobei dieser Aufsatz sich auf ersteren beschränkt, und dabei versucht, zu zeigen, warum das revolutionäre Projekt gelingen konnte, aber als kommunistisches scheitern mußte.

Ursprünglich, das heißt vor der Formulierung der berühmten Aprilthesen war Lenin vom bürgerlichen Charakter der kommenden russischen Revolution ausgegangen.[2] Doch bereits 1915 war eine andere Tendenz zu erkennen. Man liest: „Der soziale Inhalt der nächsten Revolution in Rußland kann nur die revolutionär-demokratische Diktatur des Proletariats sein"[3], aber „die bürgerliche-demokratische Revolution ist heute schon nicht mehr nur ein Prolog, sondern der untrennbare Bestandteil der sozialistischen Revolution im Westen".[4] Lenin überbrückte diesen Gegensatz nirgends, wandte sich sogar noch dezidiert gegen Trotzkis Theorie der permanenten Revolution[5], die das Hinüberwachsen der bürgerlichen in die sozialistische Revolution konstatierte.

Erst mit den Aprilthesen[6] löste Lenin diesen Widerspruch auf. Er akzeptierte darin de facto Trotzkis Konzept der permanenten Revolution, sprach von den „sinnlos gewordenen Worte(n) von der demokratischen Diktatur des Proletariats und der Bauernschaft"[7]. Die Oktoberrevolution war geradezu gekoppelt an die Rücknahme der alten bolschewistischen Vorstellung sowie mit der, wenn auch unausgesprochenen, Übernahme der Trotzkischen Theorie. Der führende Bolschewik Karl Radek etwa bekannte 1921 in der theoretischen Zeitschrift der KPD ganz offen, daß es Trotzki gewesen war, der schon 1905 auf die Überschreitung des bürgerlichen Charakters der Revolution hingewiesen hat.[8] Niemand hat dem damals widersprochen. Für Lenin und Trotzki war die Oktoberrevolution Auftakt und Bestandteil der sozialistischen Revolutionen in Europa.

Internationalistische Grundlegung

In internationaler Hinsicht hat die Oktoberrevolution eine doppelte Bedeutung. Erstens wurde sie konzipiert und durchgeführt als Bestandteil der Weltrevolution und zweitens wurde sie zum Vorbild für die revolutionären Bewegungen in Europa und immer stärker auch für die nationalrevolutionären Befreiungsbewegungen außerhalb Europas. Die Oktoberrevolution ist so in einem sehr engen Konnex zu den sonstigen revolutionären Erhebungen im und nach dem Ersten Weltkrieg zu sehen.

Die bolschewistische Revolution war ohne die Annahme einer sozialen Umwälzung in Europa nicht denkbar. Mehr noch, man muß diese Annahme als die zentrale Bedingung des bolschewistischen Handelns benennen. Keine Vorwegnahme ohne diese Annahme. Nur mit der Überlegung, daß die anderen, das heißt, vor allem die entwickelteren und reiferen west- und mitteleuropäischen Länder dem bolschewistischen Beispiel bald nachfolgen würden, können die Machtübernahme und die ersten Jahre nach der Revolution verstanden werden.

Die Oktoberrevolution war an die europäische Revolution gekoppelt: „Hat das Proletariat Rußlands die Macht ergriffen, so hat es alle Aussichten, sie zu behaupten und Rußland bis zur siegreichen Revolution im Westen zu führen."[9] Zwar wußte Lenin, „daß dort die Revolution noch schwieriger ist als bei uns"[10], aber, so das bolschewistische Credo: „Wir glauben an die Revolution im Westen."[11] Ohne diese feste Überzeugung wäre der Oktoberaufstand zweifellos wirklich nicht mehr gewesen als Abenteurertum. Mit den prognostizierten revolutionären Ereignissen im Westen sollten die Bolschewiki auch nicht irren. Selbst wenn sie die Erfolgsaussichten – wie sich später herausstellen sollte – überschätzten.

„Der Sozialismus kann nicht gleichzeitig in allen Ländern siegen. Er wird zuerst in einem oder einigen Ländern siegen, andere werden für eine gewisse Zeit bürgerlich oder vorbürgerlich bleiben."[12] Von diesem, bereits 1916 formulierten Leninschen Grundsatz ausgehend, mußte jemand den Anfang machen. Ohne Übertreibung waren die Voraussetzungen nirgendwo so günstig wie im Rußland der Februarrevolution. Sowohl subjektive Momente, vor allem die Stärke und Geschlossenheit der bolschewistischen Partei (und der Räte) als auch objektive Bedingungen, vor allem die Schwäche der alten Kräfte wie des Übergangsregimes unter Kerenski, begünstigten die bolschewistische Machtübernahme. „Die Stärke der Kette wird durch die Stärke ihres schwächsten Gliedes bestimmt"[13], heißt der Titel eines Leninschen Aufsatzes aus dem Revolutionsjahr. Der russische Staat war sicher der in diesen Monaten angeschlagenste, somit das schwächste Glied in der Kette. Das Vorantreiben der Revolution war für die Bolschewiki „die Erfüllung einer internationalen Pflicht, es ist die Eroberung einer der wichtigsten Positionen auf der allgemeinen Front des Kampfes mit dem Weltimperialismus".[14]

Weltrevolution

Die Frage nach dem Sozialismus stelle sich, so Trotzki, von dem das vorhergehende wie das folgende Zitat stammt, nicht auf nationaler, sondern auf internationaler Ebene: „Die Weltwirtschaft in ihrer Gesamtheit ist

zweifellos für den Sozialismus reif. Das bedeutet aber nicht, daß jedes Land einzeln reif ist."[15] Der Sozialismus wird in diesen Überlegungen zu einer internationalistischen Angelegenheit, der nationale Arbeiterparteien ihre Taktik und Strategie unterzuordnen hätten. Für Trotzki, der wohl am stärksten diese Komponente betonte, war schon im Sommer 1917, das heißt, vor dem siegreichen Oktoberaufstand klar: „Ein haltbarer, entscheidender Erfolg ist für uns außerhalb der europäischen Revolution undenkbar."[16] Und 1921 schreibt er: „Wäre auf den Sieg des russischen Proletariats bald der Sieg des westeuropäischen Proletariats gefolgt, so hätte das nicht nur den Bürgerkrieg in Rußland ganz außerordentlich abgekürzt, sondern dem russischen Proletariat durch eine feste Verknüpfung der Wirtschaft Sowjet-Rußlands mit der höher entwickelten Wirtschaft der anderen proletarischen Länder auch neue organisatorische und technische Möglichkeiten eröffnet."[17]

Diese Sichtweise war vor, während und in den ersten Jahren nach dem Oktoberaufstand Konsens in der bolschewistischen Partei, die 1918 in Kommunistische Partei Rußlands umbenannt wurde. Ohne hohe Arbeitsproduktivität sahen die Revolutionäre keine Möglichkeit, zum Sozialismus oder gar Kommunismus voranzuschreiten[18], allen war klar, daß das russische Dorf der wirtschaftlichen Gesamtplanung mit der europäischen Stadt bedürfe[19]: „Die Tatsache, daß das russische Proletariat als erstes zur Macht gelangt ist, bedeutet noch keinesfalls, daß es als erstes zum Sozialismus kommen wird."[20]

Auch Nikolai Bucharin, der später die Theorie des Sozialismus in einem Land entwerfen sollte und damit maßgeblich an der Grundlegung des Stalinismus mitbeteiligt gewesen ist, war in diesen Jahren ein vehementer Verfechter des oben skizzierten Gedankens: „Ein dauerhafter Sieg des russischen sozialistischen Proletariats ist aber ohne die proletarische Revolution in Europa unmöglich."[21] Deutlicher kann man das kaum formulieren. In dem von Bucharin und Preobraschensky herausgegebenen Band „Das ABC des Kommunismus"[22], einem von allen kommunistischen Parteien vertriebenen offiziellen Dokument, einem „Elementar-Lehrbuch des kommunistischen Wissens"[23], heißt es ganz unzweideutig: „Und wenn gefragt wird, wie denn Rußland zur kommunistischen Gesellschaftsordnung übergehen könne, da es doch ein zurückgebliebenes Land ist, so muß diese Frage vor allem mit dem Hinweis auf die internationale Bedeutung der Revolution beantwortet werden. Die Revolution des Proletariats kann jetzt nur eine Weltrevolution sein. Und in dieser Richtung entwickelt sie sich auch."[24]

Grundlegende Widersprüche

Die bolschewistischen Hoffnungen auf die Internationalisierung der Revolution sollten sich nicht erfüllen. Zwar kam es auf dem ganzen Kontinent zu revolutionären Aufständen – das heißt es gab nicht nur in Rußland eine revolutionäre Situation –, doch zu mehr als einigen kurzfristigen Machtübernahmen war die europäische Revolution nicht imstande. Das revolutionäre Rußland war zur Isolation verurteilt.

Der Erfolg war aber an den Westen gekoppelt. Am III. Weltkongreß der Kommunistischen Internationale 1921 in Moskau faßte Lenin diesen Standpunkt noch einmal dezidiert zusammen: „Als wir seinerzeit die internationale Revolution begannen, taten wir es nicht in dem Glauben, daß wir ihrer Entwicklung vorgreifen könnten, sondern deshalb, weil eine ganze Reihe von Umständen uns veranlaßte, diese Revolution zu beginnen. Wir dachten: Entweder kommt uns die internationale Revolution zu Hilfe, und dann ist unser Sieg ganz sicher, oder wir machen unsere bescheidene revolutionäre Arbeit in dem Bewußtsein, daß wir selbst im Falle einer Niederlage der Sache der Revolution dienen und daß unsere Erfahrungen den anderen Revolutionen von Nutzen sein werden. Es war uns klar, daß ohne die Unterstützung der internationalen Weltrevolution der Sieg der proletarischen Revolution unmöglich ist. Schon vor der Revolution und auch nachher dachten wir: Entweder sofort oder sehr rasch wird die Revolution in den übrigen Ländern kommen, in den kapitalistisch entwickelteren Ländern, oder aber wir müssen zugrunde gehen. Trotz dieses Bewußtseins taten wir alles, um das Sowjetsystem unter allen Umständen und um jeden Preis aufrechtzuerhalten, denn wir wußten, daß wir nicht für uns, sondern auch für die internationale Revolution arbeiten."[25]

Diese Erkenntnis nahm im revolutionären Rußland und in den entstehenden Sektionen der Komintern geradezu den Charakter eines kategorischen Glaubensgrundsatzes an, so sehr war man vom nahen Sieg des Sozialismus in Europa überzeugt. Grigorii Sinowjew, der bis 1926 Präsident der Internationale sein sollte, brachte diese Überzeugung auf einen wahrlich einfachen Nenner. Für die Internationale postulierte er: „Es ist die Organisation, deren Sieg absolut sicher ist, und die uns in einer sehr nahen Zukunft zur internationalen sozialistischen Räterepublik führen wird."[26]

Indes, die internationale Revolution erlitt eine schwere, ja vernichtende Niederlage. Außerhalb Rußlands kam es in allen Ländern zur Herausbildung bürgerlicher Regimes – teils demokratischer, teils autoritärer Natur –, die zwar oft instabil waren, denen es aber trotzdem gelingen sollte, die revolutionäre Gefahr zu bannen. Der bolschewistische Optimismus wurde realpolitisch desavouiert. Die Bolschewiki hatten so die Macht erobert und erhalten unter der Voraussetzung, daß etwas eintritt, was nicht eintrat: „Unsere bolschewistischen Genossen", schreibt Karl Kautsky, „hatten alles auf die eine Karte der allgemeinen europäischen Revolution gesetzt. Als diese Karte nicht herauskam, waren sie in eine Bahn gedrängt, die ihnen unlösbare Aufgaben stellte."[27]

Die Bolschewiki wurden mit ihrer Revolution im wahrsten Sinne des Wortes sitzengelassen. Sie fanden sich daher vor Aufgaben wieder, die sie sich ursprünglich gar nicht gestellt hatten. Dem mußte zweifellos Rechnung getragen werden. Die Einführung der Neuen Ökonomischen Politik (NEP), die auf Formen der Marktwirtschaft und des bürgerlichen Privateigentums zurückgriff, um die Produktion anzukurbeln, war alles andere als ein Schritt Richtung Aufbau des Sozialismus, sondern vielmehr ein Eingeständnis der eigenen Schwäche. Lenin selbst, der die NEP entschieden forcierte und ihre Unumgänglichkeit propagierte, bezeichnete sie als „eine ernste Niederlage (...) und einen strategischen Rückzug".[28]

Eine positive Aufhebung dieses Dilemmas durch deren Internationalisierung hat jedenfalls nicht stattgefunden. Absichten und Möglichkeiten klafften mit dem Verebben der Revolution in den zwanziger Jahren immer mehr auseinander. Die Sicherung der Macht wurde zur entscheidenden Größe der sowjetischen Politik. Der Bürgerkrieg und das Ausbleiben der Revolution im Westen beschleunigten und bedingten die Installierung des bolschewistischen Gewalt-, und später offenen Terrorregimes. Auf dem Niveau sowjetischer Produktivkräfte konnte das auch gar nicht anders sein.

Sozialismus in einem Lande

Es gab aber auch noch die Möglichkeit, dieses Dilemma wegzuschieben, indem man die ursprüngliche Problemstellung ganz einfach leugnete. Vertreter dieses Standpunktes waren vor allem Josef Stalin und Nikolai Bucharin. Sie interpretierten die real existierende Sowjetunion in einen real existierenden Sozialismus um. Bucharin erschuf dafür eigens die dem wissenschaftlichen Sozialismus völlig wesensfremde Theorie des *Sozialismus in einem Lande*.[29]

Die bedeutendste und umfassendste Kritik dieser Theorie, die wir als Quintessenz des Stalinismus begreifen, lieferte kein Geringerer als der in die Verbannung und später ins Exil getriebene Trotzki. Er sah in der Diktatur des Proletariats keine Stufe, sondern bloß eine Vorstufe des Sozialismus. Sie sei unumgänglich, sollte aber nicht zum Bild einer zukünftigen Gesellschaft uminterpretiert werden: „Die Diktatur des Proletariats war für die Bolschewiki die Brücke zur Revolution im Westen. Die Aufgabe der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft wurde als eine ihrem Wesen nach internationale Aufgabe erklärt."[30]

Im Gegensatz zur Theorie des Sozialismus in einem Lande ist ihm die russische Revolution von untergeordneter Bedeutung. Sie ist Bestandteil, niemals Selbstzweck. Nach der Niederlage der europäischen Revolution waren es aber gerade die Thesen von Bucharin und Stalin, die scheinbar konstruktiv dieses Dilemma aufzulösen vermochten, wohingegen Trotzki oder Sinowjew durch ihr weiteres Setzen auf die Internationalisierung der Umwälzung scheinbar völlig utopischen Konzepten anhingen. Die Schwäche der Weltrevolution wurde zur Schwäche ihrer Protagonisten.

Während Trotzki und die Linke Opposition den Sozialismus weiterhin als internationales Projekt und als internationalistische Aufgabe verstanden, akzeptierten Stalin und Bucharin diese Niederlage und konzentrierten sich auf das aktuell Mögliche. Darin lag ihre Stärke und auch ein Grund, warum sie sich in Partei und Gesellschaft durchsetzen konnten. Ihr großes Manko war, daß sie diesen objektiv notwendigen Rückzug ideologisierten, d.h. die beschränkten Möglichkeiten des Sowjetstaates als Sozialismus affirmierten. Die Behauptung, daß es möglich sei, den Sozialismus isoliert und noch dazu in einem rückständigen Land aufzubauen, war nichts anderes als die Kapitulation (nicht zu verwechseln mit der Anerkennung) vor und nach dieser Niederlage, eine Uminterpretation des Erreichten, indem man es zum Ziel erklärte.

Der zentrale Gedanke Trotzkis in seiner Auseinandersetzung mit der stalinistischen Theorie und Praxis vom „Sozialismus in einem Lande" ist folgender: „Die sozialistische Revolution beginnt auf nationalem Boden. Sie kann aber nicht auf diesem Boden vollendet werden. Die Aufrechterhaltung der proletarischen Revolution im nationalem Rahmen kann nur ein provisorischer Zustand sein, wenn auch, wie die Erfahrung der Sowjetunion zeigt, einer von langer Dauer. Bei einer isolierten proletarischen Diktatur wachsen die inneren und äußeren Widersprüche unvermeidlich zusammen mit den wachsenden Erfolgen. Isoliert bleibend, muß der proletarische Staat schließlich ein Opfer dieser Widersprüche werden. Ausweg besteht für ihn nur in dem Siege des Proletariats der fortgeschrittenen Länder."[31]

Nationaler Sozialismus?

In einer kapitalistisch dominierten Welt gibt es für Trotzki keinen nationalen Sozialismus: „Würde sich die Revolution in den entwickelten kapitalistischen Ländern um Jahrzehnte verzögern, so würde die Diktatur des Proletariats in der Sowjetrepublik unweigerlich den eigenen wirtschaftlichen Widersprüchen zum Opfer fallen, möglicherweise in Verbindung mit einer militärischen Intervention. In der Sprache der Politik heißt das: Das Schicksal der Sowjetrepublik hängt unter den oben skizzierten Bedingungen sowohl von der wirtschaftlichen Führung im Inneren als auch der Führung des revolutionären Kampfes des internationalen Proletariats ab. Letztlich ist der zweite Faktor entscheidend."[32]

Trotzki hielt am alten bolschewistischen Revolutionsmodell der Komintern fest, allerdings unabhängig von den jeweiligen Chancen. Für ihn blieb weiterhin die Errichtung der sozialistischen Gesellschaftsordnung ohne Revolutionierung des Westens, das heißt der entwickelten kapitalistischen Länder, ein Ding der Unmöglichkeit: „Die sozialistische Gesellschaftsordnung setzt eine hohe Technik, eine hohe Kultur und eine hohe Solidarität der Bevölkerung voraus."[33] Der Sozialismus ist gebunden an ein hohes Niveau der Produktivkräfte[34] und kann nicht unabhängig von einem von überlegenen Mächten geprägten Weltmarkt aufgebaut werden.[35] Erstere waren in der nachrevolutionären Sowjetunion ganz einfach zu niedrig, um auf dem internationalen kapitalistischen Markt bestehen zu können: „Die internationale Arbeitsteilung und der internationale Charakter der gegenwärtigen Produktivkräfte behalten nicht nur ihre Bedeutung, sondern sie werden diese Bedeutung für die Sowjetunion mit deren ökonomischen Aufstieg verdoppeln und verzehnfachen."[36]

Das von Stalin (und später auch von Chruschtschow) propagierte Überholen der Weltwirtschaft – dazu verleiteten wohl die allzu guten Wirtschaftsdaten in dieser Zeit der nachholenden ursprünglichen Akkumulation, man glaubte diese einfach hochrechnen zu können – nannte Trotzki daher schlichtweg „ein Hirngespinst".[37]

Die Machtübernahme ist in der Trotzkischen Theorie zwar eine Voraussetzung des Sozialismus, darf jedoch nicht mit diesem verwechselt werden. Die Sowjetunion war daher niemals sozialistisch. In der Trotzkischen Theorie werden die Sowjetunion, deren Satellitenstaaten als auch erfolgreiche revolutionäre Regimes in der Dritten Welt als Übergangsgesellschaften[38] bzw. als bürokratische deformierte Arbeiterstaaten bezeichnet.

Über den Klassencharakter der Sowjetunion schrieb Trotzki: „Die widerspruchsvollen Prozesse in Wirtschaft und Politik der UdSSR entwickeln sich auf der Grundlage der Diktatur des Proletariats. Der Charakter eines gesellschaftlichen Regimes wird vor allem durch die Eigentumsverhältnisse bestimmt. Die Grundlage der Gesellschaftsstruktur der UdSSR ist die Verstaatlichung des Bodens, der Mittel der industriellen Produktion und des Warentauschs – bei staatlichem Außenhandelsmonopol. Die durch die Oktoberrevolution enteigneten Klassen, die sich neu bildenden Elemente der Bourgeoisie und die bourgeoisen Teile der Bürokratie, könnten das Privateigentum an Boden, Banken, Fabriken, Betrieben, Eisenbahnen usw. nur auf dem Wege eines konterrevolutionären Umsturzes wiederherstellen. Durch diese Eigentumsverhältnisse, die den Klassenverhältnissen zugrundeliegen, ist für uns der Charakter der Sowjetunion als proletarischer Staat bestimmt."[39]

Keinesfalls kann hingegen von einem sozialistischen Charakter dieses

ersten proletarischen Staates ausgegangen werden[40]: „Wo das materielle Lebensniveau der überwiegenden Mehrheit noch so niedrig ist, daß das Eigentum an Brot und Stiefeln von Erschießungskommandos geschützt werden muß, klingt das Gerede von der angeblichen Verwirklichung des Sozialismus wie eine infame Verhöhnung der Menschen."[41]

Trotzki war hier weiter als er dachte. Die permanente Unterscheidung in *proletarisch* und *sozialistisch* wurde bei ihm aber bloß als hypothetischer Ansatzpunkt gewählt, nicht jedoch inhaltlich zugespitzt. Die proletarische Zwischenstufe wurde so lediglich als bürokratische Deformation wahrgenommen, nicht als etatistisch geprägte nachholende Entwicklung eines warenproduzierenden Systems. Der Kapitalismus konnte in der Sowjetunion nie überwunden werden, sowenig es auch Kapitalisten geben mochte. Dafür sprechen viele von der Sowjetregierung durchgesetzte Maßnahmen inklusive Begrifflichkeit: Taylorismus, Mehrwertaneignung, ursprüngliche sozialistische Akkumulation etc. Der Markt konnte nie abgeschafft werden – das zeigte auch das traurige Experiment des Kriegskommunismus –, er wurde lediglich geplant. Hierin besteht zwischen Trotzki und Stalin übrigens ein fundamentaler Konsens.

Trotzkis Analyse, aber auch all seine Attacken verbleiben auf der Ebene politischer Auseinandersetzungen. Sie leisten hier Bedeutendes, doch dringen sie nie zur Kritik der bestehenden ökonomischen Gesellschaftsformation durch. Der Mangel an Wertformanalyse und Wertkritik ist bei Trotzki noch deutlicher als bei Lenin. Trotzki dachte den Sozialismus stets zentriert auf die rechtliche Eigentumsform der Ware, nicht jedoch bezogen auf die inhaltliche Eigentümlichkeit der Ware. Für die Kritik der politischen Ökonomie – man muß es so hart aussprechen – hatte der Bolschewikenführer wenig Verständnis, zumindest fließt jene kaum in seine Überlegungen ein. Was Trotzkis Artikel und Bücher erhellen, das verdunkeln sie gleichzeitig wieder in kurzsichtigen politischen Losungen wie eben jener der „politischen Revolution", die die Stalinsche Herrschaft stürzen und einen authentischen Sozialismus errichten sollte. Daß die Hoffnungen Trotzkis in ihrer borniert-ten Form Unsinn gewesen sind, offenbarte sich – welch Ironie der Geschichte – gerade mit dem Fall der stalinistischen Regimes 1989.

Antiimperialistische Revolution

Der ‚Gang der Weltrevolution' meinte es nicht gut mit den Bolschewiki. Die Revolution folgte nicht in den entwickelten Ländern, sondern in noch weiter rückständigen Gebieten als der späteren Sowjetunion. Die Weltrevolution nahm ihren Weg über die Dritte Welt und nicht über Europa oder Nordamerika. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung können wir mit Rudolf Bahro die russische Revolution durchaus als „die erste antiimperialistische Revolution"[42] bezeichnen. Sie wurde beispielwirkend für die nationalen Befreiungsbewegungen in Asien, Afrika und Lateinamerika, während sie – vor allem mit den Moskauer Schauprozessen und der Etablierung der Diktaturen des Ostblocks – für die westlichen Zentren zusehends Anziehungskraft verlor.

Die Isolierung wurde damit jedoch nur scheinbar durchbrochen. Sowohl die nationalen Befreiungsbewegungen als auch die nach dem Zweiten Weltkrieg unter dem Sowjeteinfluß stehenden Ostblockstaaten konnten dieses Dilemma, in das der Sozialismus durch seine unverschuldete Abkapselung geraten war, nicht aufheben. Das Problem wurde nur hinausgezögert, die Schwierigkeiten blieben. Die zum Selbstzweck gewordenen Werkzeuge der Macht, die mit Zwang und offener Repression den mangelnden Konsens ersetzen mußten, konnten in der vom Kapitalismus geprägten Welt nicht von Dauer sein.

Trotz alledem sollte die emanzipatorische Rolle der Sowjetunion (und auch Chinas) und ihrer Verbündeten für die Dritte Welt nicht vergessen werden. Bei nüchterner Betrachtung war es vor allem die sowjetische und chinesische Militärmacht, die diesen Befreiungsbewegungen Rückendeckung gab. Nicht uneigennützig, aber doch. Inwiefern diese Abhängigkeit eine günstige war, ist da eine andere Frage. Hervorzuheben bleibt jedoch, daß bis vor kurzem beinahe alle Revolutionäre in den unterentwickelt gehaltenen Ländern auf die Unterstützung der Sowjetunion setzten und selbst einen positiven Bezug zu ihr entwickelten oder entwickeln mußten. „Wie weit die sozialistischen Länder auch entfernt sind, immer wird ihr positiver Einfluß auf die kämpfenden Völker spürbar sein, und ihr erzieherisches Beispiel wird ihnen größere Kraft geben"[43], meinte etwa Ernesto Che Guevara 1963.

Der reale Sozialismus hatte jedenfalls mit einem wirklichen Sozialismus nichts zu schaffen, er blieb, um einen Ausdruck Rudolf Bahros zu verwenden, „protosozialistisch".[44] Das isolierte Rußland war nach 1917 ökonomisch wie politisch nicht reif zum Übergang zu einer höheren Gesellschaftsordnung. Das Übergangsregime, die Diktatur des Proletariats, von der mittelfristig nur die Diktatur überbleiben konnte, war somit dem Untergang geweiht. Das Regime Stalins und seiner Nachfolger offenbarte bloß den verzweifelten Kampf, diesem Schicksal zu entgehen. Daran hätte auch eine Regierung Trotzki-Sinowjew nichts geändert, bestenfalls hätte sie die Sowjetunion vor den Moskauer Schauprozessen oder dem Hitler-Stalin-Pakt bewahrt, schlechtestenfalls aber auch Europa in einen aussichtslosen Bürgerkrieg getrieben.

Das Grunddilemma war so nicht aufzuheben. Der Kapitalismus sollte zwar an seinen schwächeren Gliedern einbrechen, mit den schwächeren Gliedern alleine läßt sich aber keine den stärkeren Gliedern überlegene Formation gestalten. Der Sozialismus in einem Lande war so gesehen eine reine Illusion, auch dann noch, als sich der sowjetische Herrschaftsbereich zu einem Block ausweitete. Das Schicksal der russischen Revolution war schon mit der Niederlage der europäischen Revolution besiegelt: „Die sowjetische Tragödie muß begriffen werden. Sie beruht darauf, daß die russische sozialistische Bewegung des Jahrhundertanfangs objektiv eine andere Aufgabe zu erfüllen vorfand als die, zu der sie sich berufen glaubte."[45] Von einem Sozialismus oder gar Kommunismus konnte in der Sowjetunion nie die Rede sein. Um so mehr wurde davon aber geredet.

Paradigmendesaster

Das Dilemma der Russischen Revolution wurde zum Dilemma der Weltrevolution. Das Dilemma bestand darin, daß gerade jene erfolgreiche Revolutionen durchführen und zur Umwälzung fähig sind, die auf die Etablierung einer sozialistischen Gesellschaft, das heißt solidarische Produktion, Distribution und Kommunikation auf einem entsprechend hohen Niveau der Produktivkräfte, eigentlich keine Chance haben. Was herauskam, sind – und das trotz aller unleugbaren positiven Maßnahmen – linke Zwangsregimes auf niedrigem Produktions- und Konsumniveau.

Die Mißstände, die zu permanenten Zuständen geworden waren, konnten unter den gegebenen, ökonomisch be-

stimmten internationalen Herrschaftsverhältnissen nicht überwunden werden. Wie schrieb doch Friedrich Engels in seiner klassischen Broschüre über den Deutschen Bauernkrieg: „Es ist das Schlimmste, was dem Führer einer extremen Partei widerfahren kann, wenn er gezwungen wird, in einer Epoche die Regierung zu übernehmen, wo die Bewegung noch nicht reif ist für die Herrschaft der Klasse, die er vertritt, und für die Durchführung der Maßregeln, die die Herrschaft dieser Klasse erfordert. Was er tun kann, hängt nicht von seinem Willen ab, sondern von der Höhe, auf die der Gegensatz der Klassen getrieben ist, und von dem Entwicklungsgrad der materiellen Existenzbedingungen, der Produktions- und Verkehrsverhältnisse, auf dem der jedesmalige Entwicklungsgrad der Klassengegensätze beruht. Was er tun soll, was seine eigne Partei von ihm verlangt, hängt wieder nicht von ihm ab, aber auch nicht von dem Entwicklungsgrad des Klassenkampfs und seiner Bedingungen; er ist gebunden an seine bisherigen Doktrinen und Forderungen, die wieder nicht aus der momentanen Stellung der gesellschaftlichen Klassen gegeneinander und aus dem momentanen, mehr oder weniger zufälligen Stande der Produktions- und Verkehrsverhältnisse hervorgehn, sondern aus seiner größeren oder geringeren Einsicht in die allgemeinen Resultate der gesellschaftlichen und politischen Bewegung. *Er findet sich so notwendigerweise in einem unlösbaren Dilemma: Was er tun kann, widerspricht seinem ganzen bisherigen Auftreten, seinen Prinzipien und den unmittelbaren Interessen seiner Partei; und was er tun soll, ist nicht durchzuführen.* (Hvhb. von F. S.) Er ist, mit einem Wort, gezwungen, nicht seine Partei, seine Klasse, sondern die Klasse zu vertreten, für deren Herrschaft die Bewegung gerade reif ist. Er muß im Interesse der Bewegung selbst die Interessen einer fremden Klasse durchführen und seine eigne Klasse mit Phrasen und Versprechungen, mit der Beteuerung abfertigen, daß die Interessen jener fremden Klasse ihre eignen Interessen sind. Wer in diese schiefe Stellung gerät ist unrettbar verloren."[46]

Was Engels in der folgenden Passage über Müntzer schrieb, trifft auch auf Lenin oder Trotzki und noch stärker auf Stalin oder Bucharin zu: „Der gesellschaftliche Umschwung, der seiner Phantasie vorschwebte, war noch so wenig in den vorliegenden materiellen Verhältnissen begründet, daß diese sogar eine Gesellschaftsordnung vorbereiteten, die das gerade Gegenteil seiner geträumten Gesellschaftsordnung war."[47]

Kurz und Klein

Eine völlige Neuinterpretation der Oktoberrevolution und der aus ihr direkt oder indirekt hervorgegangenen Regimes haben Robert Kurz und Peter Klein vorgenommen. Sie kennzeichnen die Sowjetunion als eine Gesellschaft der nachholenden Modernisierung innerhalb des Kapitalismus: „Ironischerweise und im Gegensatz zu allen linksradikalen Legenden fand die Revolution im Westen ebendeswegen nicht statt, weil der Westen schon weiter entwickelt war und ihrer für den nächsten Schritt bürgerlicher Modernisierung gar nicht bedurfte."[48] Und: „Der besondere, nachholende Charakter eines kapitalistischen Basisprozesses erzwang ein Regime, das absolutistischer als der Absolutismus und kriegswirtschaftlicher als die Kriegswirtschaft zu sein hatte."[49] Der Ost-West-Konflikt war für Kurz daher ein ideologisches Mißverständnis, vielmehr handelte es sich um „die Auseinandersetzung zweier ungleichzeitiger historischer Stufen ein und desselben warenproduzierenden Systems."[50]

Diese Sichtweise ist aber nichtsdestotrotz ausgesprochen proleninistisch, da es ja gerade die Kommunisten gewesen sind, die die Weichen ebendieser Modernisierung gestellt haben. Zur bolschewistischen Herrschaft habe es dazumals keine Alternativen gegeben, weder rechts noch links davon. Die Bolschewiki werden hier nicht primär dafür kritisiert, was sie taten oder unterließen, sondern, daß sie glaubten, daß ihr Wollen wirklich zum Sozialismus führen konnte. Andererseits war freilich diese Überzeugung die stärkste Grundlage der Motivation. „Die Crux der Angelegenheit liegt nicht im energischen Willen der Veränderung, sondern in dem Glauben, daß dieser Wille auch noch hinausreichen könnte über jene Vergesellschaftungsform, der er selbst angehört. Ihrem Begriff nach ist die sozialistische Revolution die Aufhebung sowohl der Warenform der Produkte als auch der Willensform der menschlichen Subjektivität."[51] Darin äußert sich auch „das Dilemma der alten Arbeiterbewegung: den (vermeintlichen) antikapitalistischen Kampf führen zu müssen in einer Epoche, die dem Ziel des Kampfes, dem Sozialismus, keine realistische Aussicht auf Erfolg eröffnete."[52]

Das Dilemma der Revolution konstatiert ein eklatantes Auseinanderklaffen von revolutionärem Wollen und nachrevolutionärer Wirklichkeit. Die Möglichkeiten der Machtübernahmen und die Möglichkeiten der Systemtransformierung waren nicht identisch. Von Rußland bis Vietnam entstanden so Staaten, deren Verfaßtheit zurecht als Diktatur bezeichnet werden kann. Doch Diktaturen sind nichts anderes als bürgerlich-etatistische Zwangsregime. Nur der Kapitalismus kennt Diktatur und Demokratie. Sowohl für vor- als auch für nachkapitalistische Zustände sind dieses Gegensatzpaar wie die Begriffe selbst völlig unbrauchbar.

Die erste Welle des Sozialismus konnte sich in all ihren Ausprägungen (Sozialdemokratie, Bolschewismus, Dritte Wege, Anarchismus) noch nicht vom bürgerlichen Grundcharakter ihrer Epoche lösen. Sie blieb in ihm befangen, um einerseits offen zu kapitulieren oder sich andererseits ins sektiererische Eck zu manövrieren. Ein konsequenter Weg zwischen Opportunismus und Sektierertum war in diesen Jahrzehnten nie möglich gewesen. Das Beste war noch ein Lavieren zwischen diesen Abgleitflächen, doch auch das verhinderte nicht den Absturz. Eine Alternative wurde also nicht verabsäumt.

Mit 1989 ist die Periode der Oktoberrevolution endgültig vorbei, weil erledigt. Auf der Ebene der alten Konflikte sind nur noch Perchtenläufe und Gespensterdebatten möglich. Eine zukünftige Linke wird nicht antibolschewistisch sein – das wäre ein absurdes Verleugnen der eigenen Geschichte, sie wird aber auch nicht bolschewistisch sein – das wäre eine völlige Verkennung aktueller Aufgaben. Der Bolschewismus (Leninismus, Stalinismus, Trotzkismus) ist endgültig zu Grabe zu tragen, nicht um jemandem eine Freude zu machen, sondern einfach in der Erkenntnis, daß dieses Kapitel des Kommunismus abgeschlossen ist. Der Kommunismus der Zukunft hat mit dem Bolschewismus so viel zu tun wie der Computer mit Hammer und Sichel. ■

Dr. Franz SCHANDL ist Historiker und Publizist.

Anmerkungen

1 Leo Trotzki, Geschichte der russischen Revolution (1931/34), Frank-

furt am Main 1982, S. 1006.
2 Wladimir I. Lenin, Brief aus der Ferne (1917), Werke, Bd. 23, S. 320; Wladimir I. Lenin, Einige Thesen (1915), Werke, Bd. 21, S. 408.
3 Wladimir I. Lenin, Einige Thesen, S. 409.
4 Wladimir I. Lenin, Die Niederlage Rußlands und die revolutionäre Krise (1915), Werke, Bd. 21, S. 385.
5 Wladimir I. Lenin, Über die zwei Linien der Revolution (1915), Werke, Bd. 21, S. 426-427.
6 Wladimir I. Lenin, Über die Aufgaben des Proletariats in der gegenwärtigen Revolution (1917), Werke, Bd. 24, S. 1-8, v.a. S. 4-5.
7 Wladimir I. Lenin, Briefe über die Taktik (1917), Werke, Bd. 24, S. 28.
8 Karl Radek, Ist die russische Revolution eine bürgerliche Revolution?, »Die Internationale«, Jahrgang 3, Heft 18/19, 15. Dezember 1921, S. 650.
9 Wladimir I. Lenin, Die russische Revolution und der Bürgerkrieg. Man schreckt mit dem Bürgerkrieg (1917), Werke, Bd. 26, S. 24.
10 Wladimir I. Lenin, Sitzung des Zentralkomitees der SDAPR(B), 16. (29.) Oktober 1917, Werke, Bd. 26, S. 180.
11 Wladimir I. Lenin, Sitzung des gesamtrussischen Zentralexekutivkomitees, 4. (17.) November 1917, Werke, Bd. 26, S. 286.
12 Wladimir I. Lenin, Das Militärprogramm der proletarischen Revolution (1916), Werke, Bd. 23, S. 74.
13 Wladimir I. Lenin, Die Stärke der Kette wird durch die Stärke ihres schwächsten Gliedes bestimmt (1917), Werke, Bd. 24, S. 522.
14 Leo Trotzki, Der Charakter der russischen Revolution (1917), Wien 1921, S. 53.
15 Leo Trotzki, Die permanente Revolution (1929); in: ders., Ergebnisse und Perspektiven/Die permanente Revolution. Mit Einleitungen von Helmut Dahmer und Richard Lorenz, Frankfurt am Main, 2. Aufl. 1975, S. 138.
16 Leo Trotzki, Der Charakter der russischen Revolution, S. 49.
17 Leo Trotzki, Die Wirtschaftslage Sowjet-Rußlands vom Standpunkt der Aufgaben der Sozialistischen Revolution, »Kommunistische Korrespondenz«, Nr. XI/XII, 1922, Band III/2, Erlangen 1971, S. 733.
18 Wladimir I. Lenin, Entwurf des Programms der KPR (1919), Werke, Bd. 29, S. 97.
19 Leo Trotzki, Geschichte der russischen Revolution, S. 1036.
20 Ebenda, S. 1021.
21 Nikolaj Bucharin, Vom Sturz des Zarismus bis zum Sturz der Bourgeoisie, Berlin 1919, S. 7.
22 N. Bucharin/E. Preobraschensky, Das ABC des Kommunismus. Populäre Erläuterung des Programms der Kommunistischen Partei Rußlands (Bolschewiki), I. Teil und II. Teil, Wien 1920.
23 Ebenda, I. Teil, S. 5.
24 Ebenda, II. Teil, S. 5.
25 Wladimir I. Lenin, III. Kongreß der Kommunistischen Internationale. 22. Juni – 12. Juli 1921, Werke, Bd. 32, S. 502-503.
26 Grigorii Sinowjew, Die Kommunistische Internationale. Bericht des Genossen Sinowjew auf dem 8. Kongreß der Kommunistischen Partei Rußlands vom 20. März (1919), »Die Internationale«, Jahrgang 1, Heft 7/8, 19. Juli 1919, S. 32.
27 Karl Kautsky, Die Diktatur des Proletariats, S. 29. Kautsky selbst hing übrigens einem anderen Optimismus an. Im Westen sah er den Sozialismus tatsächlich vor der Türe stehen: „Und wir brauchen diesen Zustand nicht in eine ferne Zukunft versetzen. In einer Reihe von Industriestaaten scheinen bereits die materiellen und ideellen Vorbedingungen des Sozialismus in ausreichendem Maße vorhanden zu sein. Die Frage der politischen Herrschaft des Proletariats ist bloß noch eine Frage der Macht, vor allem der Geschlossenheit des Proletariats zu entschlossenem Klassenkampf." (S. 42-43) Ein Optimismus, der ebenfalls durch die historischen Ereignisse entscheidend korrigiert, verkehrt wurde.
28 Wladimir I. Lenin, Die Neue Ökonomische Politik und die Aufgaben der Ausschüsse für Politisch-Kulturelle Aufklärung (1921), Werke, Bd. 33, S. 43.
29 Vgl. dazu etwa: Nikolai Bucharin, Die Ergebnisse des XIV. Parteitags der KPdSU. Referat in der Funktionärsversammlung der Moskauer Parteiorganisation am 5. 1. 1926; in: Ulf Wolter (Hg.), Die Linke Opposition in der Sowjetunion 1923-1928, Band III. Texte von 1925 bis 1926, Westberlin 1976, S. 466-474.
30 Leo Trotzki, Geschichte der russischen Revolution, S. 1007.
31 Leo Trotzki, Die permanente Revolution, S. 28-29. Vgl. auch die ähnliche Formulierung auf S. 161.
32 Leo Trotzki, Zum 12. Jahrestag der Oktoberrevolution (1929), Schriften 1, Band 1.1., S. 132.
33 Leo Trotzki, Die permanente Revolution, S. 12.
34 Leo Trotzki, Erfolge des Sozialismus und Gefahren des Abenteurertums (1930), Schriften 1. Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur, Band 1.1. (1929-1936), Hamburg 1988, S. 132.
35 Ebenda, S. 260.
36 Leo Trotzki, Die permanente Revolution, S. 14.
37 Leo Trotzki, Zum 12. Jahrestag der Oktoberrevolution (1929), Schriften 1, Band 1.1, S. 132.
38 Leo Trotzki, Verratene Revolution. Was ist die UdSSR und wohin treibt sie? (1936), Schriften 1. Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur, Band 1.2. (1936-1940), Hamburg 1988, S. 737, 957. Vgl. zu dieser Begrifflichkeit weiters: Ernest Mandel, Politische Ökonomie der Übergangsperiode, »Die Internationale« (hg. von der Gruppe Internationaler Marxisten (GIM), Deutsche Sektion der IV. Internationale), Sondernummer 3, Westberlin o.J., S. 3-48.
39 Leo Trotzki, Probleme der Entwicklung der UdSSR. Entwurf einer Plattform der Internationalen Linken Opposition zur russischen Frage (1931), Schriften 1, Band 1.1, S. 266.
40 Leo Trotzki, Erfolge des Sozialismus und Gefahren des Abenteurertums, S. 249.
41 Leo Trotzki, Die neue Verfassung der UdSSR (1936), Schriften 1, Band 1.1, S. 663.
42 Rudolf Bahro, Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main 1977, S. 58.
43 Ernesto Che Guevara, Guerillakrieg: eine Methode (1963), Politische Schriften. Eine Auswahl, Berlin(West) 1976, S. 28.
44 Rudolf Bahro, Die Alternative, S. 25.
45 Ebenda, S. 23.
46 Friedrich Engels, Der deutsche Bauernkrieg (1850), MEW, Bd. 7, S. 400-401.
47 Ebenda, S. 401-402.
48 Robert Kurz, Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Frankfurt am Main 1991, S. 51.
49 Ebenda, S. 63.
50 Ebenda, S. 222.
51 Peter Klein, Die Illusion von 1917. Die alte Arbeiterbewegung als Entwicklungshelferin der modernen Demokratie, Unkel/Rhein und Bad Honnef 1992, S. 87.
52 Ebenda, S. 69.

Demokratische Revolution oder Restauration?*

Über den Zusammenbruch des „realen Sozialismus“ in Osteuropa

Domenico LOSURDO

Man muß sich auf die inneren Ursachen des Zusammenbruchs des „realen Sozialismus“ konzentrieren. Wo liegen sie? Die Anhänger der Theorie des „Kollapses“ bestehen vor allem auf der wirtschaftlichen Dimension dieses angeblichen Kollapses. Um die Gültigkeit dieser These zu überprüfen, werfen wir einen raschen Blick auf die Wirtschaftsgeschichte des wichtigsten Landes Osteuropas, sie dabei auf der Spur zweier amerikanischer, sicher keiner kommunistischer Sympathien verdächtiger Autoren rekonstruierend.

In den Jahren zwischen den beiden Kriegen sieht Paul Kennedy „Stalins Rußland sich rasch in eine wirtschaftliche Supermacht verwandeln“ (Kennedy, 1989, S. 24f). Gerade deshalb hat der aus der Oktoberrevolution hervorgegangene Staat, trotz der Gebietsverluste durch den Frieden von Brest-Litowsk und der furchtbaren Zerstörungen, die der Erste Weltkrieg, der Bürgerkrieg und die Intervention der Entente hervorgerufen hatte, da Erfolg, wo das Zarenreich gescheitert war: das heißt Deutschland entgegenzutreten und es zu besiegen, das außerdem zum Zeitpunkt der Operation Barbarossa praktisch auf das produktive Potential des ganzen, unter der Führung des Dritten Reichs geeinten Europas rechnen konnte. Gewiß ist nach dem Frieden eine enorme Anstrengung für den Wiederaufbau vonnöten, wenn man bedenkt, daß „noch einmal die russische Wirtschaft wegen eines Krieges um zirka ein Jahrzehnt zurückversetzt wurde“; so kommt es zu „einem ‚kleinen Wirtschaftswunder‘ was die Schwerindustrie betrifft, beinahe mit einer Verdoppelung der Produktion zwischen 1945 und 1950“ (Kennedy, 1989, S 499).

Wirtschaft und Ideologie während des Niedergangs des „realen Sozialismus“

Betrachten wir aber die weiteren Entwicklungen. „In den fünfziger Jahren wuchs die Sowjetunion schneller als die Vereinigten Staaten. Projiziert man die Wirtschaftstendenzen in die Zukunft, so hätte das russische Bruttosozialprodukt (BSP) im Jahre 1984 das der Vereinigten Staaten überflügelt“ (Thurow, 1992, S. 11). Zwar stimmt es, daß die Dinge sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten entschieden weniger gut für die Sowjetunion entwickelten, aber nichts läßt an die Katastrophe denken. Zum Zeitpunkt, zu dem Gorbatschow an die Macht kommt, kalkuliert die CIA, daß sich die Wirtschaft der UdSSR von 1975 bis 1985 mit einer jährlichen Steigerungsrate von 2,1 Prozent gegenüber 2,9 Prozent der USA entwickelt habe. „Mitte der achtziger Jahre entwickelte sich die UdSSR noch besser. 1983 erzielt sie eine Steigerungsrate von 3,3 Prozent und 1986 wird ein noch besseres Resultat, 4,1 Prozent erreicht. Es gab keine Zeichen eines Kollapses. Im Gegenteil, dies ist der Zeitraum, in dem die Pläne des Präsidenten Reagan für das Programm der Star Wars das amerikanische politische Notizbuch füllen“.

Damit ist „das plötzliche Verschwinden des Kommunismus nicht weniger mysteriös als 770 Jahre vorher der Rückzug Dschingis Khans aus Europa“ (Thurow, 1992, S. 12f). Lassen wir den legendären mongolischen Kondottiere einmal beseite, der in Wirklichkeit auch in Rußland eingefallen war, weshalb es lächerlich ist, ihn mit den russischen oder sowjetischen Führern vergleichen zu wollen, fest steht, daß die Theorie des wirtschaftlichen Kollapses nichts erklären kann.

Natürlich kann man den statistischen Angaben über die wirtschaftliche Entwicklung der UdSSR die Realität der erschreckenden Mißverhältnisse zwischen (militärischer) Schwerindustrie und Leichtindustrie (Konsumgüter) entgegenhalten. Dieses erklärt sich einerseits aus dem der UdSSR praktisch im Verlauf ihrer ganzen Existenz von der kapitalistischen Welt aufgezwungenen Belagerungszustand, andererseits aus den hegemonischen Tendenzen, die sich schließlich innerhalb des „kommunistischen Lagers“ entwickelt haben. Dieses Mißverhältnis rückt also ein eher politisches als wirtschaftliches Problem in den Vordergrund. Wenn wir dann über die katastrophalen Folgen der von Osteuropa durchgemachten Veränderungen reflektieren, die einige jener Länder in Richtung Dritte Welt bringt, dann werden wir uns endgültig klar darüber, daß die Wirtschaft nicht die Erklärung für den Zusammenbruch des „realen Sozialismus“ abgeben kann.

Anderswo muß man nachforschen. Zunächst muß eine einleitende methodologische Überlegung angestellt werden. Will man die Geschichte eines Scheiterns rekonstruieren, so muß man sich davor hüten, den Werdegang dem Endergebnis anzugleichen. Noch in den fünfziger Jahren stößt die Sowjetunion auf einen breiten Konsens im Inneren und übt eine beträchtliche Anziehungskraft auch außerhalb ihrer Grenzen aus. Es sind das die Jahre, in denen Sacharow noch nicht zum erbitterten „Dissidenten“ geworden ist und in denen das englische Ehepaar Webb von

---

* Dieser Beitrag ist die zweite Hälfte eines Aufsatzes (aus dem Italienischen übersetzt von Erdmuthe BRIELMAYER), der in »Topos« 3/1994 bei Pahl-Rugenstein erschienen ist. Der Autor ist Teilnehmer der Veranstaltung „80 Jahre Oktoberrevolution“(siehe Rückseite dieses Heftes). Wir danken für die Abdruckgenehmigung.

der Labour-Party vom „sowjetischen Kommunismus“ als von einer „neuen Kultur“ spricht; es sind die Jahre, in denen Harold J. Lasky, auch er maßgeblicher Exponent der Labour-Party, seine Bewunderung für den gigantischen Prozeß der Einschulung und Bildung und die außerordentliche soziale Mobilität in der Sowjetunion zum Ausdruck bringt. Jahre, in denen selbst Bobbio über die neue Gesellschaft das schmeichelhafte Urteil formuliert, das wir oben zitiert haben. (Betreffende Textstelle aus dem ersten Teil: (...) als er - Norberto Bobbio - den an der Macht befindlichen kommunistischen Parteien das Verdienst zuschrieb, „eine neue Phase bürgerlichen Fortschritts in politisch rückständigen Ländern“ eingeführt zu haben, und als er sogar soweit ging, zu erklären, daß es nunmehr darum gehe, die Spielregeln und die formellen Garantien „in den sozialistischen Staat“ zu verpflanzen, der dazu aufgerufen sei, „einen Tropfen Öl in die schon vollendete Revolutionsmaschine zu gießen“, deren Errungenschaften daher als unverzichtbar zu betrachten seien (Losurdo, 1993 a, S. 245f).)

Die von der UdSSR und den „Bruderländern“ an den Tag gelegte Unfähigkeit, vom Ausnahmezustand zur Normalität überzugehen, dabei auf dem Weg der Demokratisierung und der Formalisierung und der Beachtung der Spielregeln voranschreitend, all das hat stark dazu beigetragen, das innere und das internationale Prestige des aus der Oktoberrevolution entstandenen Landes auszuhöhlen. Den Gnadenstoß hat vielleicht das progressive Hervortreten der Großmacht-Arroganz und der hegemonischen Bestrebungen des Großen Bruders gegeben. Es ist kein Zufall, daß die von Reagan und Johannes Paul II. vereinbarte Operation in erster Linie Polen zum Ziel hat, das Land, das vielleicht schmerzlicher als alle anderen das Gewicht der von der UdSSR auferlegten Unterdrückung und nationalen Demütigung verspürte. Ebenso wie die Revolution siegt auch die Konterrevolution, indem sie das schwächste Glied der Kette zerbricht, das Glied, in dem sich, neben vielen anderen, auch der nationale Widerspruch konzentriert (Losurdo, 1993b, Kap. VII).

Den hier und anderwärts von mir dargelegten politischen Gründen ist ein anderer, ideologischer im eigentlichen Sinne hinzuzufügen, der, wie mir scheint, bisher noch nie in Betracht gezogen worden ist. In den fünfziger Jahren (die sich, wie gesagt, durch für die UdSSR vielversprechende wirtschaftliche Entwicklungsrhythmen auszeichneten), proklamiert Chruschtschow das Ziel, gleichzeitig den Kommunismus und die Überholung der USA zu erreichen. Zu diesem Zeitpunkt ist der „reale Sozialismus“ ideologisch in der Offensive, so daß das Schicksal des Kapitalismus auf dem Gebiet der Geschichte und der Philosophie der Geschichte schon vorgezeichnet scheint. Die darauffolgenden Jahre und Jahrzehnte beweisen den unrealistischen Charakter dieser Anschauung. Dazu gezwungen, ihre ehrgeizigen Ziele drastisch herabzuschrauben, erweist sich die Sowjetunion nicht in der Lage, eine Bilanz ihrer Geschichte aufzustellen und ein tiefes Überdenken ihrer Ideologie vorzunehmen. Ihre Führungsspitze versichert weiterhin, rasch auf die Verwirklichung eines Kommunismus zuzuschreiten, dessen phantastische Definition uns Marx und Engels in der Deutschen Ideologie geben: „In der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“ (MEW, Bd. 3, S. 33).

Wenn wir diese Definition übernehmen, dann setzt also der Kommunismus eine Entwicklung der Produktivkräfte voraus, die so außerordentlich ist, daß sie die Probleme und Konflikte, die die Verteilung des sozialen Reichtums und damit die Arbeit betreffen, die außerdem die Messung und die für die Produktion notwendige Kontrolle der Arbeit betreffen, beseitigt. So vorgestellt, scheint der Kommunismus das Verschwinden nicht nur des Staates, sondern auch der Arbeitsteilung und in Wahrheit der Arbeit selbst, letzten Endes das Dahinschwinden jeder Form von Macht und Verpflichtung vorauszusetzen. Außerdem wird der Übergang zum Kommunismus von Marx und Engels als eine kurze oder sogar sehr kurze und relativ schmerzlose Periode angesetzt. Jahrzehnte reicher historischer Erfahrung hätten ein globales Überdenken dieser Themen und Probleme anregen sollen. In Wirklichkeit ist man nicht weit über die Bemühungen Lenins hinausgegangen, um die Theorie der sozialistischen Revolution neu zu formulieren und um sich gewissermaßen von dem langwierigen und komplexen Weg des Übergangs zu überzeugen; was fehlte, war das (absolut notwendige) radikale Überdenken der Theorie des Sozialismus und Kommunismus, der post-kapitalistischen Gesellschaft insgesamt.

Je mehr die Erreichung des Kommunismus in eine ferne und unwahrscheinliche Zukunft entrückte, desto klarer wurde es, daß dem „realen Sozialismus“ jede mögliche Legitimation fehlte. Als die der Philosophie der Geschichte wegfiel, die auf das Entstehen einer völlig im Einklang lebenden Gesellschaft Bezug nahm, konnte eine Nomenklatura, die nach und nach immer autokratischer und immer korrupter wurde, gewiß nicht die nunmehr universale Legitimation unserer Zeit erhalten, eine Legitimation, die auf Demokratie und Volkssouveränität beruht. Außerdem untergrub der „reale Sozialismus“ mit seinen eigenen Realisierungen die Grundlagen seiner Existenz: die Welt der Konzentrationslager wurde immer unerträglicher für eine Gesellschaft, die dank der Massenschulbildung und der Verbreitung der Kultur und auch dank der Erlangung eines Minimums an sozialer Sicherheit immer selbstbewußter wurde. Wenn es in Osteuropa einen „Kollaps“ gegeben hat, dann ist er viel eher ideologischer als wirtschaftlicher Art.

Als die Schwierigkeiten innerhalb des „sozialistischen Lagers“ immer deutlicher wurden, erfuhr die wirtschaftliche Entwicklung eine Verlangsamung und die These der Philosophie der Geschichte hinsichtlich der unvermeidlichen (und kurz bevorstehenden) Krise des Kapitalismus geriet selbst immer mehr in die Krise. Als der Konsens immer geringer und der gewaltige Repressionsapparat mit steigender Unduldsamkeit ertragen wurde, wiederholte die sowjetische Führungsschicht trotz allem noch zu diesem Zeitpunkt immer lustloser ihr Stoßgebet über das Aufkommen des in der phantastischen Weise konzipierten Kommunismus, von der wir schon gesprochen haben. Und diese Stoßgebete übten ihrerseits einen sehr negativen Einfluß auf die Wirtschaft aus: die inzwischen offensichtlichen Versäumnisse und Mißverhältnisse erforderten energische Eingriffe, um die Arbeitsproduktivität anzukurbeln. Sicher wurde die Lösung dieses Problems nicht durch die Auffassung erleichtert, man bewege sich in Richtung auf einen von allgemeiner Müßigkeit gekennzeichneten Kommunismus, und auch nicht von dem ver-

breiteten ideologischen Klima, das als „Restauration des Kapitalismus" alle Versuche abstempeln wollte, den Produktionsprozeß zu rationalisieren.

In gewissem Sinn hat sich der „reale Sozialismus" als unfähig erwiesen, von der ideologischen Offensive zur Defensive überzugehen; er war auch nicht imstande, der immer bedrohlicheren Offensive des Westens irgendeine Ideologie oder Widerstandslinie entgegenzusetzen. Keinerlei Glaubwürdigkeit mehr hatten die Erklärungen über das Aufkommen einer Gesellschaft ohne Staat, ohne Arbeitsteilung und Arbeitskontrolle, einer Gesellschaft, die die Erfüllung aller Bedürfnisse gewährleisten würde. Die anfängliche Utopie hatte sich in eine Staatstheologie verwandelt, an die nicht einmal mehr die Priester glaubten, die den Auftrag hatten, sie zu proklamieren. So erklärt sich die kompakte Konversion leitender „kommunistischer" Funktionäre und Gruppen zum Westen und sogar zum Neo-Liberalismus, die zur Konversion im übrigen auch vom Wunsch geleitet wurden, ihre Privilegien zu konsolidieren und am Reichtum und Glück des Kapitalismus nach dem mythisch verklärten Bild dieses Systems teilzuhaben, das die mächtigen westlichen Massenmedien unermüdlich verbreiteten.

Wir sprachen schon von dem tiefen Einfluß, den der russische Oktober auf den Westen ausgeübt hatte. Was ist dann aber geschehen? Dem kapitalistischen System, das sich durch die Übernahme von Elementen verstärkt hatte, die es dem idealen und politischen Gepäck der kommunistischen und Arbeiterbewegung und auch dem sich nach der bolschewistischen Revolution entwickelnden sozialen System entnommen hatte, war es seinerseits gelungen, eine starke Anziehung auf die Bevölkerung Osteuropas auszuüben, eine Anziehung, die sich nicht nur wegen des Fehlens einer wirksamen ideologischen Widerstandslinie seitens des „realen Sozialismus", sondern auch aus einem anderen Grunde als unwiderstehlich erwiesen hat. Gerade die Revolution hatte in jenen Ländern auch die rückständigsten Massen ihrer traditionellen Schläfrigkeit und Passivität entrissen, bei ihnen Hoffnungen und Erwartungen hervorgerufen, die sie bisher nie zu hegen gewagt hatten, Hoffnungen und Erwartungen, die zu erfüllen die neuen Gesellschaften nicht imstande waren; dies geschah nicht nur wegen der großen Fehler, sondern auch wegen der Rückständigkeit, die auf ihnen lastete und deren Überwindung zunächst von der offenen militärischen Aggression und in der Folgezeit von der technologischen Quarantäne und von anderen, von den kapitalistischen Ländern unternommenen politischen und militärischen Initiativen noch erschwert wurde. Das Ergebnis war die akritische Massenzustimmung zu einem kitischigen und mythisch verklärten Bild des Kapitalismus. Ein amerikanischer Wissenschaftler hat belustigt beobachten können, daß „die meisten Leute hier (in Osteuropa) glauben, freier Markt bedeute, daß die Geschäfte voll und die Arbeit leichter sei. Sie haben keine Ahnung davon, was er wirklich bedeutet", sie sind sich nicht klar darüber, oder besser sie waren sich nicht klar darüber, daß die leichten Arbeitsrhythmen des „realen Sozialismus" durch weitaus schärfere ersetzt werden mußten, sie verstanden nicht, daß viele, vom vorangegangenen Regime garantierte „wichtige Bedarfsgüter" ziemlich problematisch werden sollten (Thurow, 1992, S. 96f u. 87). Sie hatten keine Vorstellung vom Abbau der wirtschaftlichen und sozialen Rechte. Sie ließen sich vom Mythos des Westens gerade zu einem Zeitpunkt mitreißen, zu dem auch dieser die von der Arbeiterbewegung und von der Herausforderung des russischen Oktober abgerungenen Errungenschaften in Frage stellte.

Der Zusammenprall mit der Wirklichkeit hat rasch zu einer bitteren Enttäuschung geführt. In Polen „greift die Sehnsucht nach der Vergangenheit um sich"; „die Mehrheit meint, daß Walesa gehen müsse, daß Jaruzelski an der Spitze des Landes viel besser wäre und blickt auf die Streitkräfte – die Organisatoren des Putsches von 1981 – als auf den solidesten und beruhigendsten Bezugspunkt" (P. Benetazzo in »La Repubblica« vom 7. Februar 1992). Wie uns auch die Ergebnisse der letzten Wahlen zeigen, gibt es eine Meinungsänderung selbst in dem Land, das mit seiner Rebellion und seinem nationalen Protest den Anfang vom Ende des „realen Sozialismus" anzeigte. Wenn sich diese Meinungsäußerung politisch noch nicht adäquat artikuliert, so liegt das auch daran, daß es den Kommunisten bisher noch nicht gelingt, ihre Identität neu zu definieren, und das begünstigt die Vorherrschaft einer Philosophie der Geschichte, die, unter Umkehrung der in den ersten Jahren der Nachkriegszeit weit verbreiteten These, die Unübertrefflichkeit des Kapitalismus und damit die Unvermeidlichkeit seines Sieges in der ganzen Welt proklamiert.

Sozialismus und Staatskapitalismus

Nicht nur die herrschende Ideologie weist die hier dargelegte These der Restauration in Osteuropa zurück, sondern auch eine Linke, die darum bemüht ist, aufzuzeigen, daß die in Rußland mit der Eroberung der politischen Macht durch die Bolschewiken begonnene Epoche nichts anderes als ein Kapitel der Geschichte des Kapitalismus mit ganz besonderen Charakteristiken gewesen sei, da in diesem Land niemals ein wirklich alternatives soziales System aufgetreten wäre, und weil der ausgerufene Sozialismus nichts anderes repräsentiert hätte, als einen monopolistischen Staatskapitalismus. Trotz der scheinbar radikal angehauchten Töne haben wir es hier mit einer im Grunde genommen neo-menschewistischen Lesart der Geschichte zu tun, die aus der Rückständigkeit und Unreife der objektiven Lage Rußlands den unvermeidlich kapitalistischen Ausgang einer Revolution ableitet, die von ganz anderen Idealen und Zielen geleitet war. Allerdings umgeht diese Lesart einige grundlegende politische und theoretische Kernpunkte. Welche Aufgabe hatte nach dem Februar 1917 die russische Arbeiterbewegung und eine starke, sich auf den Marxismus und den Sozialismus berufende Partei? Sicher konnte die Aufgabe nicht darin bestehen, weiterhin den imperialistischen Krieg und ein Massaker zu erdulden, das sowohl nach der Anklage Lenins als auch der Rosa Luxemburgs einen „Völkermord" darstellte. Es war gerade der Kampf für den Frieden, der die Machteroberung erforderte, und zu den Verdiensten des russischen Oktobers gehört es, ein Jahr nach seinem Ausbruch die Novemberrevolution in Deutschland angespornt und damit das Ende eines endlos langen Konflikts beschleunigt zu haben.

Was war jedoch mit der eroberten politischen Macht anzufangen? Schon im März 1918 lenkt Lenin die Aufmerksamkeit darauf, daß sich die sozialistische Revolution radikal von der bürgerlichen unterscheidet. Letztere wachse „aus dem Feudalismus hervor" und zwar in dem Sinne, daß schon vor der Machtergreifung durch dieBourgeoisie „im Schoße der alten Ordnung die neuen Wirtschaftsorganisationen allmählich entstehen, die nach und nach alle Seiten der feudalen Gesellschaft ändern". Die siegreiche Bourgeoisie „stand nur vor einer Aufgabe: alle Fesseln der früheren Gesellschaft hinweg-

zufegen, beiseite zu werfen, zu zerstören", um weiterhin „das Wachstum des Kapitalismus" zu fördern. In einer „ganz anderen Lage" befindet sich dagegen die sozialistische Revolution, die „fertige (gesellschaftliche) Verhältnisse nicht vorfindet" und die sich daher nach dem politischen Sieg dem Problem des „Übergangs von den alten, den kapitalistischen Verhältnissen, zu sozialistischen" stellen muß (LW, Bd. 27, S. 75f). Unter diesem Gesichtspunkt kann die sozialistische Revolution nie auf das Reifwerden der objektiven Bedingungen rechnen oder jedenfalls nie in dem Maße, in dem es die bürgerliche Revolution tun kann.

Man sollte sich den Zeitpunkt vor Augen halten, zu dem Lenin diese wichtige Überlegung anstellt. Wenige Wochen sind seit dem Oktober verstrichen und die Hoffnungen auf eine Ausbreitung des revolutionären Brandes in Richtung Westen und in den fortgeschrittensten kapitalistischen Ländern sind groß. Dennoch besteht Lenin darauf, die Besonderheit und die besonderen Schwierigkeiten der sozialistischen Revolution hervorzuheben, die mühsam und progressiv die neuen sozialen Verhältnisse in einem vollkommen fremden Bereich einführen muß. Dies bedeutet, daß in einer ganzen historischen Phase, deren Dauer man jetzt noch nicht festsetzen kann, vollkommen heterogene Besitz- und Wirtschaftsformen koexistieren. Wenn dem so ist, dann versteht man, wie dogmatisch die Position derjenigen ist, die glauben, die mit dem russischen Oktober begonnenen Geschehnisse als ein besonderes Kapitel der Geschichte des Kapitalismus lesen zu können, indem sie sich abmühen, all das aufzuzählen, was in der Sowjetunion nicht sozialistisch war. In Wirklichkeit tritt schon in der Marxschen Konfiguration der Sozialismus als etwas Gemischtes auf, in dem Sinne, daß in seinem Bereich, trotz der Übernahme der politischen Macht durch eine zur Realisierung des Kommunismus entschlossene Arbeiterklasse, weiterhin das „bürgerliche Recht" gilt, das die Arbeitsteilung und die Entlohnung der Arbeit regelt. (MEW, Bd. 19, S. 20f). Selbst unter den besonders günstigen und sogar irrealistischen Bedingungen, die die Kritik des Gothaer Programms voraussetzte (sofortige, vor jedem äußeren Druck und vor jedem internationalen Konflikt geschützte Kollektivierung der Produktionsmittel in den wichtigsten kapitalistischen Ländern), gibt es keinen Platz für die „Reinheit" des Sozialismus. Es muß kaum darauf hingewiesen werden, daß der Übergang zur neuen Gesellschaft sich um so gewundener und komplexer erweist, „je rückständiger das Land ist, das infolge der Zickzackwege der Geschichte die sozialistische Revolution beginnen mußte" (LW, Bd. 27, S. 5) und je ungünstiger und dramatischer der internationale Zusammenhang ist, in dem die Revolution agieren muß.

Der Zwitternatur der für die sozialistische Übergangsphase typischen sozialen Verhältnisse Rechnung tragend, zählt Lenin im Mai 1918 die „verschiedenen Typen ökonomischer Gesellschaftsstruktur" auf, die es im sowjetischen Rußland gebe: „1.) Die patriarchalische Bauernwirtschaft, die in hohem Grade Naturalwirtschaft ist; 2.) die kleine Warenproduktion (hierher gehört die Mehrzahl der Bauern, die Getreide verkaufen) [die das herrschende Element bilden]; 3.) der privatwirtschaftliche Kapitalismus; 4.) der Staatskapitalismus; 5.) der Sozialismus".

Aber all das beunruhigt den großen Bolschewisten nicht, der hervorhebt, daß die Kategorie „Übergang" das gleichzeitige Vorhandensein von „Elementen, Teilchen, Stückchen sowohl des Kapitalismus als auch des Sozialismus" und in Wirklichkeit auch vorkapitalistischer Verhältnisse bedeute (LW, Bd. 27, S. 328).

Das ist ein theoretisches Ergebnis, das diejenigen, die den russischen Oktober als ein besonderes Kapitel der Geschichte des Kapitalismus interpretieren, problemlos übergehen. Der Rückgriff auf die Kategorie Staatskapitalismus scheint nicht so sehr auf die Erklärung, als vielmehr auf die Auslöschung des konkreten geschichtlichen Prozesses abzuzielen, in dem Sinne, daß die unterschiedlichsten politischen Realitäten und die schärfsten Konflikte in einer Nacht verschwinden, in der alle Katzen grau sind. Einen Wendepunkt in der modernen Geschichte bildet die Überwindung der patrimonialen Staatsauffassung (Staat, der je nach Belieben des Besitzers, wie jeder Privatbesitz, erblich übertragbar und aufteilbar ist). Aber was sollten wir von einem Gelehrten sagen, der vom Verbleiben und sogar vom Erstarken des Staates in der Neuzeit und davon ausgeht, daß das Individuum weiterhin einem Machtapparat ausgeliefert und untergeordnet bleibt, und der dann die These formuliert, daß mit dem Untergang der feudalen Gesellschaft und der patrimonialen Staatsauffassung nichts Neues unter der Sonne geschehe? In Wirklichkeit impliziert dieser Untergang enorme Veränderungen. Einerseits beschwört er das Gespenst des Leviathan (er läßt die neue Gefahr einer politischen Macht auftauchen, die eine bisher unbekannte Kraft und Kontrollfähigkeit hat), andererseits bildet er die Voraussetzung für die Bestätigung der modernen Figur des Individuums und des Menschen, der Rechte hat, die er in der politischen Wirklichkeit geltend machen möchte. Wer nicht auf dem mythischen Gesichtspunkt des nihil sub sole novi stehenbleiben will, sollte sich dafür einsetzen, die neuen Veränderungen, die neuen Gefahren (die weitere Ausdehnung des Leviathan) und die neuen Emanzipationsmöglichkeiten zu untersuchen, die die Durchsetzung eines angeblich monopolistischen Staatskapitalismus mit sich bringt: selbst wenn er die Machtverhältnisse innerhalb der Fabrik unverändert ließe, würde die Überwindung des Privatbesitzes der Produktionsmittel das Überleben der Bourgeoisie als sozialer Klasse erschweren; und das vor allem, wenn man bedenkt, daß auf ihr ständig die Gefahr einer politischen Macht lasten wird, der inzwischen das Recht und die Aufgabe zuerkannt worden ist, die Produktionsmittel zu kontrollieren.

Bisher haben wir vom monopolistischen Staatskapitalismus im allgemeinen gesprochen. Aber das zur Frage stehende Problem muß weiterhin präzisiert werden. Welche neuen Widersprüche und welche neuen Emanzipationsmöglichkeiten ergeben sich mit einem Staatskapitalismus, der keiner bürgerlichen Macht, sondern einer von kommunistischen Idealen inspirierten Partei unterworfen ist? Hier liegt der von den „Reinheits"-Fanatikern peinlich umgangene Punkt, auf den Lenin jedoch schon vor der Oktoberrevolution hinweist. Sogar in einem Staat, der nicht von einer kommunistischen Partei kontrolliert wird, der aber „revolutionär-demokratisch" in dem Sinne ist, daß er „in revolutionärer Weise alle Privilegien abschafft", und der „sich nicht davor fürchtet, auf revolutionäre Weise den Demokratismus voll und ganz zu verwirklichen", sogar in einem solchen Staat bedeutet „der staatsmonopolistische Kapitalismus ... unweigerlich, unvermeidlich einen Schritt, ja mehrere Schritte zum Sozialismus hin" (LW, Bd. 25, S. 368). Das gelte um so mehr für einen von einer kommunistischen Partei kontrollierten Staat, hebt der große Bolschewik nach der Machtergreifung gegen diejenigen (mehr

noch gegen die Menschewiki als gegen die „linken Kommunisten") hervor, die „das Schreckgespenst des ‚Staatskapitalismus'" an die Wand malen, um letzten Endes die Vergeblichkeit der Oktoberrevolution zu behaupten (LW, Bd. 27, S. 335 und S. 327).

Nicht nur Lenin, sondern auch Mao (zumindest der Mao vor der Kulturrevolution) haben im Staatskapitalismus (oder in einem, je nach den Umständen, mehr oder weniger breiten Sektor der öffentlichen Wirtschaft), der von einer kommunistischen oder Arbeiterpartei kontrolliert wurde, eine Voraussetzung oder ein konstitutives Element des Prozesses des Aufbaus des Sozialismus erblickt. 1953 hatte Mao erklärt: „Die Umwandlung des Kapitalismus in Sozialismus erfolgt durch den Staatskapitalismus", und ein paar Jahre später: „Wenn wir ein bißchen Geld ausgeben, kaufen wir uns diese Klasse", die nationale Bourgeoisie, deren Produktionsmittel öffentliches Eigentum wurden, die aber feste Zinsen für Kapital und Eigentum erhielt, und die daher im Produktionsprozeß weiterhin eine Rolle spielte (MW, Bd. 5, S. 119 und S. 387).

Diese Ungleichmäßigkeit und dieser Widerspruch zwischen Wirtschaft und Politik wird von links und rechts zum Vorwand genommen, um zu unterstreichen, daß die Bourgeoisie und der Kapitalismus trotz der Revolution weiter existieren. Aber diejenigen, die das behaupten, sind nicht in der Lage, die Charakteristiken der Übergangsphase zu verstehen, deren sich hingegen Gramsci bewußt war, der im Jahre 1926 einen „nie in der Geschichte gesehenen" Tatbestand anmerkte: eine politisch „herrschende Klasse" befand sich „insgesamt" in „Lebensbedingungen, die unter denen standen, die bestimmte Elemente und Schichten der beherrschten und untergeordneten Klasse kennzeichneten." Dies war aber notwendig, weil das Proletariat die Macht weder ergreifen noch beibehalten kann, wenn es nicht in der Lage ist, besondere und unmittelbare Interessen den „allgemeinen und andauernden Interessen der Klasse" zu opfern (CPC, S. 129f).

In gewissem Sinn hat die heutige chinesische Führungsschicht nur die von Mao in den fünfziger Jahren aufgezeigte politische Linie auf breiterer Skala angewandt (mit den Problemen und Widersprüchen, die das mit sich bringt). Natürlich kann der Übergang zum Sozialismus vermittels eines breiten Sektors der von einer kommunistischen Partei kontrollierten Wirtschaft in öffentlicher Hand einer Unterbrechung oder einer mehr oder weniger drastischen Repression unterworfen sein (und in diesem Zusammenhang spielen, abgesehen von der Wirtschaft, relevante, eindeutig politische Faktoren, wie der Grad der demokratischen Beteiligung, die Zusammensetzung und die ideologische Formierung der Führungsgruppe und ihre Beziehung zu den Massen usw. eine Rolle). Man sollte auch nicht vergessen, daß der Übergangsprozeß, wie der Zusammenbruch in Osteuropa gezeigt und Mao Zedong gut verstanden hat, immer reversibel ist. Keinen Sinn hat es, wie es hingegen die „Puristen" tun, das unbeständige Gleichgewicht der Übergangsphase in eine stabile wirtschaftlich-soziale Formation, in den monopolistischen Staatskapitalismus, zu verwandeln, der als Unterart des Kapitalismus ohne Beziehung zum Sozialismus aufgefaßt wird.

Die Theorie, die die mit dem russischen Oktober begonnenen Geschehnisse mit einem Kapitel der Geschichte des Kapitalismus gleichsetzt, ist nicht in der Lage, die Geschichte und die wirklichen Widersprüche des 20. Jahrhunderts zu erklären. Marx stellt sich das Problem, warum es den Jakobinern, trotz der leidenschaftlichen revolutionären Hingabe und trotz des Terrors, auf den sie zurückgreifen, nicht gelingt, die ersehnte Wiederherstellung der antiken polis zu verwirklichen, und er erklärt diesen Mißerfolg mit dem irrealen und utopistischen Charakter des politischen Programms Robespierres. Die linken Liquidatoren der Geschichte des „realen Sozialismus" fragen sich nicht einmal nach den Gründen, die die Kommunisten in den verschiedenen Ländern, gegen ihren Willen, schließlich dazu geführt haben sollten, einen monopolistischen Staatskapitalismus hervorzubringen. Sie stellen sich nicht einmal die Frage nach dem eventuell irrealistischen und utopischen Charakter der Idee von Sozialismus und Kommunismus, die sich bei den Klassikern findet und die dann von den Bolschewisten und von den anderen Protagonisten der Revolutionen übernommen worden ist, die sich unter der Fahne des Marxismus und des Kommunismus entwickelt haben. Sich diese Frage nicht stellend, enden die Anhänger der Theorie des monopolistischen Staatskapitalismus praktisch damit, die These vorauszusetzen, wonach ganze kommunistische Führungsschichten im gesamten Bereich des „realen Sozialismus" und praktisch in der ganzen Zeitspanne seiner Entwicklung die Marxsche Lehre mißverstanden oder verraten hätten. Es ist kaum möglich, sich eine dem Historischen Materialismus schärfer widersprechende These vorzustellen, die gleichzeitig um so schmeichelhafter für diejenigen ist, die sich selbst zu einmaligen und zu den einzigen unbestechlichen Interpreten einer Art heiliger Lehre erklären: Aber die Theorie des Staatskapitalismus kann nicht einmal den Zusammenbruch des bis vor kurzer Zeit in Osteuropa bestehenden Systems erklären: wie kommt es, daß sich die neue Führungsschicht zu einem Privatisierungsprozeß der Wirtschaft und zu einem sogar schrankenlosen Wirtschaftsliberalismus genötigt sieht, obwohl dieser gefährliche Proteste der Volksmassen auszulösen droht? Tatsache ist, daß der öffentliche Besitz der Produktionsmittel verbunden mit der Proklamation des Rechts auf Arbeit und der anderen wirtschaftlichen und sozialen Rechte die Herausbildung einer Reserve-Lohnarmee, die „freie" Disponibilität der Arbeitskraft und die „freie" Intensivierung der Arbeitsrhythmen, die die neue Bourgeoisie unbedingt braucht, unmöglich machte oder stark behinderte.

Für eine Neudefinition des „Kommunismus"

Wir sprachen vom extrem komplexen Charakter des Übergangsprozesses. Aber Übergang wozu? Von ihren marxistischen Überzeugungen ausgehend, haben sich die Protagonisten der sozialistischen Revolutionen dieses Jahrhunderts in Wahrheit mit dem Problem eines doppelten Übergangs konfrontiert gesehen: vom Kapitalismus (vielmehr oft von vorkapitalistischen sozialen Verhältnissen) zum Sozialismus und vom Sozialismus zum Kommunismus. War es ihnen auf der Grundlage der historischen Erfahrung gelungen, mehr oder weniger tief den ersten Übergang neu zu überdenken (der von Marx und Engels als ein kurzer, schmerzloser und irreversibler Vorgang vorgestellt wird), so war es ihnen dagegen nicht gelungen, das Gleiche durchzuführen, was den zweiten Übergang betrifft. Es war ihnen nicht gelungen, die beiden Übergänge in einem einzigen Prozeß zu vereinen, dessen Ziel, der Kommunismus, weiterhin so utopistisch konzipiert wurde, daß es den Prozeß des Aufbaus der postkapitalistischen Gesellschaft und ihre korrekte Widerspiegelung im Bewußtsein der Menschen stark beeinträchtigte. Mit ihrem dogmatischen Festhalten an einer akritischen Utopie

präsentieren die Anhänger der Theorie des monopolistischen Staatskapitalismus als Abhilfe für den im Osten stattgefundenen Zusammenbruch gerade die Utopie, die eine seiner entscheidenden Ursachen war.

Gewiß, wenn wir das mit dem Oktober begonnene historische Geschehen mit der schon zitierten Definition von Kommunismus vergleichen, die sich in der Deutschen Ideologie findet („morgens zu jagen und abends zu fischen…"), dann erscheint alles Lichtjahre weit entfernt nicht nur vom Kommunismus, sondern auch von der kurzen sozialistischen Übergangsphase, die zum Kommunismus hinführen sollte, und die daher jene völlig neuen sozialen Verhältnisse gewissermaßen schon in sich tragen sollte, die zu verwirklichen sie berufen ist. In diesem Fall macht man einen akritischen Gebrauch von der Utopie, in dem Sinne, daß diese, durch Kontrasteffekt, das Gegenwärtige und wirklich Mögliche auf eine unförmige und völlig wertlose Masse reduziert. Ebenso wie im Bereich des Christentums alle Menschen Sünder sind, weil sie alle unendlich weit entfernt von der absoluten moralisch utopistischen Vollkommenheit Gottes sind, so erscheint angesichts einer so emphatisch utopistischen Definition von Kommunismus alles in einem Lichte unabänderlicher Misere (der „reale Sozialismus" ebenso wie bürgerliche Demokratie oder Faschismus). Es hat daher keinen Sinn, zwischen den unterschiedlichen Phasen und den verschiedenen Aspekten des mit dem Oktober begonnenen Geschehens zu unterscheiden und die Frage nach der Aufstellung einer Bilanz der Vorstöße und der Rückzüge, der Fehler, der Schrecken und der Erfolge, die es begleitet haben, aufzuwerfen. Aber nur wenige Seiten nach der oben zitierten gibt die Deutsche Ideologie eine ganz andere und mit der vorhergehenden schwer in Einklang zu bringende Definition von Kommunismus: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben (wird). Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt" (MEW, Bd. 3, S. 35).

Man muß sich daher fragen, ob das mit dem Oktober begonnene historische Geschehen, die Erfahrung des „realen Sozialismus" mit allen ihren Fehlern und Schrecken, unter die reale Bewegung der Emanzipation subsumierbar ist, die den Kommunismus kennzeichnet. Und man muß sich auch fragen, ob unter diese Definition heute die Versuche, die Experimente, die Kämpfe subsumiert werden können, die China, Korea, Kuba, Vietnam (um nicht von Laos, Kambodscha und der Mongolei zu sprechen) zu Protagonisten haben. Man kann der Ansicht sein, diese Länder seien dazu bestimmt, das Ende der osteuropäischen zu nehmen, und dies vielleicht sogar kurzfristig, und dennoch – möge das nun gefallen oder nicht – bis jetzt ist die Geschichte des „realen Sozialismus" (mit allen zerreißenden Widersprüchen und den dramatischen Problemen, die diesem politisch-sozialen Regime eigen sind) noch nicht zu Ende, selbst wenn das mit dem Oktober begonnene historische Geschehen in eine vollkommen neue Phase eingetreten ist. Will man dieses Geschehen weiterhin im Lichte der Theorie des monopolistischen Staatskapitalismus oder anderer, ähnlicher interpretieren, so bedeutet dies, den Sieg eines chinesischen Jelzin oder die Machtübernahme durch einen Anhänger oder Lakaien des „demokratischen" Bill Clinton anstelle des „totalitären" Fidel Castro für irrelevant oder sogar wünschenswert zu halten. Es bedeutet, China, Korea, Kuba, Vietnam zur Kapitulation aufzufordern. In der dramatischen Situation, in der sich Kuba nach dem in Osteuropa erfolgten Zusammenbruch befindet, ist dieses Land andererseits gezwungen, dem internationalen Kapitalismus gegenüber Zugeständnisse zu machen, andererseits muß es an den Opfergeist, an erneute Produktionsanstrengungen und an eine strengere Arbeitsdisziplin seiner Bürger appellieren. Dies aber ist vom Gesichtspunkt der „Puristen" aus der endgültige Beweis dafür, daß auch das Regime, das auf der Insel nach dem Sturz Batistas und der Übermacht der nordamerikanischen Gesellschaften errichtet wurde, nichts Neues unter der Sonne darstellt!

Diesem gleichzeitig dogmatischen und kapitulierenden (und unheilbar ökonomistischen) „Marxismus" sollte man die Definition des Kommunismus als „wirkliche Bewegung" entgegensetzen. Es geht keineswegs darum, die Eduard Bernstein teure Formel (die Bewegung ist alles, das Ziel nichts) wiederaufzunehmen, eines Bernstein, der sich weigerte, das Wesentliche, das heißt, die politische Macht der Bourgeoisie und die imperialistische Arroganz der Großmächte in Frage zu stellen (bekannt ist das Wohlwollen, mit dem der deutsche sozialdemokratische Leader auf die „zivilisierende" Mission des Kolonialismus blickte). Das Ziel, das Bernstein hatte auslöschen wollen (damit die auf nationaler und internationaler Ebene bestehenden, politisch-sozialen Verhältnisse verewigend), existiert in Wirklichkeit weiter. Es geht darum, eine postkapitalistische und postimperialistische Gesellschaft aufzubauen, eine Gesellschaft, die man sich aber nicht mehr in den Farben einer abgeschmackten und akritischen Utopie vorstellen kann und darf. Gerade die Distanzierung von dieser Utopie bildet die Grundbedeutung der Definition des Kommunismus als „wirkliche Bewegung". ■

Dr. Domenico LOSURDO ist Universitätsprofessor für Philosophie in Italien. Er ist Mitglied der Rifondazione Comunista.

Anmerkungen

Alexis Berelowitch, 1993, L'occidente, o l'utopia di un mondo normale, in: »Europa/Europe«, Nr. 1, 1993.

»Der Spiegel«, 1992, Kriege führen für den Frieden, 23. März, S. 202 – 211 (Interview mit Karl R. Popper von Olaf Ihlau).

Carlo Jean, 1993, „Guerre giuste" e „guerre ingiuste", ovvero i rischi del moralismo, in: »Limes. Rivista italiana di geopolitica«, Nr. 3 (Juni-August).

Paul Kennedy, 1989, Ascesa e declino delle grandi potenze, ital. Übersetzung Mailand, Garzanti.

Domenico Losurdo, 1993a, Democrazia e bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffraggio universale, Turin, Bollati Boringhieri.

Domenico Losurdo, 1993b, Marx e il bilancio storico del Novecento, Rom, Bibliotheca.

Rosa Luxemburg, 1968, Die Krise der Sozialdemokratie (1916), in: Politische Schriften, hg. von. O. K. Flechtheim, Frankfurtt a. M., Europäische Verlangsanstalt

Edgar Quinet, 1984, Le Christianisme et la Révolution française (1845), Paris, Fayard.

John Rawls, A Theory of Justice (1971); ital. ÜbersetzungUna teoria della giustizia, Mailand, Feltrinelli.

Ralf G. Reuth und Andreas Bönte, 1993, Das Komplott. Wie es wirklich zur deutschen Einheit kam, München-Zürich, Piper.

Lester Thurow, 1992, Head to Head. The Coming Econonmic Battle among Japan, Europe and America, New York, Morrow.

Der 80. Jahrestag der Oktoberrevolution

Leo MACHÉ-SUNIZA

Den 50. Jahrestag (1967) feierten wir noch im Glauben, daß der Sozialisms dem Kapitalismus überlegen sei, und daß die Sowjetunion die Vereinigten Staaten in der industriellen Konsumgüter- und Investitionsgüterproduktion bis 1980 überholen werde.

Der 60. Jahrestag (1977) war schon von Zweifeln überschattet. Am 21. Parteitag der KPÖ hatte der damalige Zentralsekretär der österreichisch-sowjetischen Gesellschaft, Martin Grünberg, erklärt: „Was viele Menschen daran hindert, den Schritt zu unserer Partei zu machen, sind einige Seiten der sozialistischen Wirklichkeit in der Sowjetunion... Wenn wir die Tatsachen, mit denen wir konfrontiert werden, die Quellen, die wir haben, kritisch prüfen, kommen wir manchmal zu Schlußfolgerungen, die den sowjetischen Genossen und manchen Genossen in unseren Reihen nicht gefallen. Aber man kann diese Probleme nicht wegwischen, man kann sie nicht einfach dadurch abtun, daß man sie als antisozialistische Propaganda bezeichnet..."

Der 70. Jahrestag (1987) schien durch die Gorbatschowsche „Glasnost" und „Perestroika" hoffnungsvoll. Den 75. Jahrestag (1992), das war bereits nach dem Zerfall der Sowjetunion und dem praktischen Ende dessen, was sich als „realer Sozialismus" bezeichnete, „feierte" ich mit einer kleinen Gruppe ungarischer Genossen mit einem Referat in Budapest.

Den 80. Jahrestag kann man nur mit einer Analyse der Ursachen des Zerfalls dessen begehen, was wir als „Sozialismus" bezeichnet haben. Es gibt schon einige wenige Versuche, ich führe meinen Versuch an.

Um dem Leser anzudeuten, woher meine Analyse kommt, einige kleine autobiographische Bemerkungen. Mein Vater Lew Borissowitsch Suniza war ab 1905 russischer Sozialdemokrat-Berufsrevoltionär, wurde 1913 zu drei Jahren Verbannung verurteilt, die ihm auf Grund seines Ansuchens zu einem Aufenthalt im Ausland abgeändert wurden, die er in Österreich verbrachte. Die erste republikanische Regierung Österreichs wies ihn Mitte November 1918 als lästigen Ausländer aus. Ich wurde im Mai 1919 in Wien geboren. Ab 1926 gehörte Suniza zur Leitung der internationalen Leninschule der Komintern und war Mitglied des Büros der Parteileitung in dieser Schule. 1935 wurde er verhaftet. Die Mutter war Mitglied der KPÖ ab Ende 1919, fuhr mit mir 1931 zum Vater nach Moskau und wurde 1937 verhaftet. Ich lebte in Moskau als Russe unter Russen, die damals meinten, „umerla Allilujewa, bely chleb s soboj wsjala, kogda Stalin snowa schenitsja, wowse chleb otmenitsja" (als Allilujewa (die Gattin Stalins) starb (1932), nahm sie das weiße Brot mit, wenn Stalin wieder heiratet, wird das Brot ganz abgeschafft). Brot war das Hauptnahrungsmittel der Russen, jeder bekam 400 g Schwarzbrot pro Tag. Vater, der nicht nur das Kommunistische Manifest gelesen hatte, sondern, wie alle Bolschewiken, Marx bis zum „Kapital" in Moskau und danach auch in Wien studiert hatte, hatte mich angesichts der damaligen internationalen Situation zu einem Marxisten erzogen. 1938 mußte ich das Land verlassen.

Ab 1946 war ich Dolmetscher des russischen Generaldirektors bei den Siemens-Schuckert-Werken in Wien, wo die österreichische Direktion gegen eine Umstellung auf sowjetische Verwaltungsprinzipien mit langen Diskussionen mit dem russischen Generaldirektor Widerstand leistete, wobei der russische Generaldirektor langsam zu der Überzeugung gelangte, daß das „Siemens-Prinzip" den Leninschen Forderungen nach Rechnungsführung und Kontrolle besser entsprach als das sowjetische. Er ernannte mich zu seinem Direktionsassistenten und gab mir den Auftrag, das Siemens-System genau zu studieren, was ich auch tat. Dabei stellte ich (stark gekürzt) folgendes fest: Bei Siemens ist der Hauptbuchhalter nicht dem lokalen Direktor unterstellt, sondern ist ihm gleichgestellt und übt in Wirklichkeit die Kontrolle über die finanzielle, kommerzielle und produktionsmäßige Tätigkeit des Betriebes aus. Im sowjetischen Betrieb war der Buchhalter dem lokalen Direktor unterstellt und schwindelte in seinem Auftrag mit ihm die übergeordneten Stellen an. Bei Siemens gab es eine sehr präzise Kostenrechnung, die angesichts der hohen indirekten Produktionskosten als Kostenstellenrechnung geführt wurde, die eine dem Verursacherprinzip entsprechende Verrechnung der indirekten Kosten ermöglicht. In den sowjetischen Betrieben gab es nur eine angenäherte Kostenrechnung, bei der die recht hohen Gemeinkosten (indirekten Kosten) mit einem angenäherten Koeffizienten den Produktionskosten zugerechnet wurden. Bei Siemens gibt es ein System, das eine Angleichung der technischen Ausführung der Produktion an modernste Ausführung erzwingt, in der Sowjetunion wurde nach dem Prinzip ältester „erprobter" Ausführung produziert. Und bei der Auswahl der Kader ging man bei Siemens sehr konsequent nach der Auswahl der besten vor, in der Sowjetunion war die „politische" Eignung wesentlich, wobei die Freunderlwirtschaft blühte. Und verschiedenes anderes mehr. Soweit einige autobiographische Bemerkungen.

Manche meinen, Gorbatschow sei ein Verräter am Sozialismus gewesen. Andere – Chruschtschow habe den Niedergang des Sozialismus begonnen. Hier meine Analyse.

„Säuberungen"

Stalin hatte ein paar hunderttausend ehrliche Revolutionäre-Kommunisten in Lager geschickt und hinrichten lassen. Danach waren nur mehr gesinnungslose Karrieristen im Aufstieg. Warum ließ Stalin Kommunisten hinrichten und in Lager schicken? Weil nach der Kollektivierung der Landwirtschaft die Mehrheit der Parteimitglieder gegen diese Art der Kollektivierung war und die „Gefahr" bestand, daß der weise Führer abgesetzt wird. Infolge der Kollektivierung wurde die Hälfte des Viehs abgeschlachtet und vergraben, daher gab es viel weniger Fleisch. Die Ernte ging zurück, daher klappte es nicht mehr mit den Exporten, die auf ein Viertel schrumpften. Übrigens hatte die Kollektivierung noch eine Folge: Die Anzahl der Bauern in der Partei wuchs von 1928 270.000 bis 1932 auf 800.000 Mitglieder

an. Das waren vor allem jene Bauern, die der Partei bei der Kollektivierung geholfen hatten und dafür 25 Prozent der requirierten Ernte und des konfiszierten Eigentums erhalten hatten. Die „Säuberung" verlief in zwei Etappen. In der ersten Etappe handelte es sich um eine parteiinterne Säuberung. Es wurde verlangt, daß alle, die gegen die Kollektivierung waren, aus der Partei ausgeschlossen werden, sowie die „Versöhnler", also jene, die wohl für die Kollektivierung waren, aber gegen den Ausschluß jener, die gegen die Kollektivierung waren. Allein diese Fragestellung zeigt, worum es sich bei dieser Etappe der „Säuberung" handelte. Im Zuge dieser Etappe verringerte sich die Zahl der Mitglieder und Kandidaten der Partei von 3,555.338 auf 2,909.786 Mitglieder und Kandidaten also um etwa eine Dreiviertelmillion. In der zweiten Etappe übernahm die Federführung bei der „Säuberung" der Partei das NKWD, das Volkskommissariat für Innere Angelegenheiten. Die Mitgliederzahl 1939 betrug 1,588.852, das heißt, daß bei der zweiten Etappe der „großen Säuberung" weit über eine Million Parteimitglieder aus der Partei ausgeschlossen wurden. Ausschluß aus der Partei war damals gleichbedeutend mit GULAG oder Genickschuß. Auch das Zentralkomitee der kommunistischen Partei wurde gelichtet. Von den 1934 auf dem Parteitag gewählten 71 Mitgliedern und 68 Kandidaten wurden während der „großen Säuberung" 1935 bis 1931 51 Mitglieder und 47 Kandidaten hingerichtet. Von den 21 Mitgliedern der Regierung der UdSSR 1934 überlebten bis 1939 nur vier: Molotow, Kaganowitsch, Woroschilow und Mikojan. Nach diesen Ereignissen verloren viele Menschen den Glauben daran, daß die Sowjetunion ein sozialistischer Staat ist.

Steigerung der Produktion von Konsumgütern

Stalin meinte jedoch, daß er mit der Kollektivierung der Landwirtschaft die einzige richtige Entscheidung getroffen hatte. Die Kollektivierung war nämlich erzwungen. Die Bauern brachten schöne Ernten ein und hielten die Erntevorräte bei sich auf Lager. Warum? Nun, weil für die Bauern keine Konsumgüter zur Verfügung standen. Es wurden viel zu wenig Konsumgüter erzeugt. Warum? Die Resolutionen der Parteitage und der Plenartagungen des ZK der KPdSU verlangten eine Steigerung der Produktion von Konsumgütern und eine Senkung der Preise für sie. Es wurden aber keine Maßnahmen zur Durchsetzung dieser Punkte vorgeschlagen. Die Direktoren erhielten Prämien in Abhängigkeit vom erzielten Gewinn.

Um einen hohen Gewinn in der Industrie zu erzielen gibt es im Prinzip zwei Wege. Man senkt die Produktionskosten und erzielt dabei bei Gleichpreisigkeit einen höheren Gewinn. Oder man erhöht die Preise. Nun ist es mit der Preiserhöhung so eine Geschichte. Das Preis-Umsatz-Verhältnis unterliegt einer bestimmten Elastizität. Je höher die Preise für eine bestimmte Ware, desto weniger wird von dieser Ware verkauft. Es gibt für jede Ware einen bestimmten Preis, bei dem der erzielte Gesamtgewinn einen maximalen Wert erreicht. Diese „Taktik" der Preiserhöhung bis zum maximalen Gewinn ist aber nur bei einer Monopolstellung in dem Wirtschaftszweig möglich, da ansonsten die Konkurrenz die Preise unterbietet. Daher wird im Kapitalismus von den Betrieben Senkung der Produktionskosten verlangt. Wenn alle technischen und kaufmännischen Möglichkeiten zur Senkung der Produktionskosten ausgeschöpft sind, ist der letzte Schritt – eine Steigerung der Produktion bis zur vollen Ausschöpfung der Produktionskapazität. Dabei werden die konstanten, von der Produktionsmenge unabhängigen indirekten Produktionskosten auf eine größere Menge produzierter Waren aufgeteilt, und dadurch wird der Anteil der indirekten Kosten im Einzelerzeugnis geringer, das heißt, daß durch eine Steigerung der Produktion die Produktionskosten für das einzelne Erzeugnis geringer werden.

„Brief an der Parteitag"

Nikolaj Iwanowitsch Bucharin, der in dem als Testament Lenins in die Geschichte eingegangenen „Brief an den Parteitag" als überaus begabter und bedeutender Theoretiker bezeichnet wurde, schrieb in seinem in der »Prawda« noch im Todesjahr Lenins am 12. Dezember 1924 veröffentlichen Artikel, „Eine neue Offenbarung über die sowjetische Ökonomie, oder wie man den Arbeiter-Bauern-Block ins Verderben stürzen kann", der 1925 auch als Broschüre erschien: „Wir führen eine Politik der Preissteigerungen durch, indem wir unsere Monopolstellung ausnützen. Von unserem Standpunkt aus betrachtet ist es klar, daß dies ein maximaler Ausdruck des parasitären Verfaulens der Monopolwirtschaft ist".

In den 20er Jahren gab es in der Sowjetunion den Begriff der „Preisschere". Der Vorsitzende des Rates der Volkskommissare gab uns eine Vorstellung, was darunter zu verstehen ist. Am 15. Parteitag der KPdSU (2.-12. 12. 1927) vermerkte der damalige Vorsitzende des Rates der Volkskommissare, Rykow, in seinem Referat, daß die Preise der von der Industrie hergestellten Konsumgüter bezogen auf die Preise von landwirtschaftlicher Produktion doppelt so hoch seien, wie vor dem ersten Weltkrieg.

Um die Preise für Konsumgüter hoch zu halten, darf man nicht viel davon produzieren. Große Produktionsmengen, die in die Nähe einer guten Bedarfsdeckung kommen, drücken die Preise in die Nähe der Produktionskosten, da bleibt nicht viel für Gewinne übrig.

Schattenwirtschaft

Viele Analytiker des Untergangs des Sowjetsystems sind sich darüber einig, daß die Ursache in der Schattenwirtschaft liegt. Die Pläne zwischen Produktion und Handel waren nicht abgestimmt. Der gesamtstaatliche Plan für den Handel mit Konsumgütern lag wesentlich unter dem Produktionsplan. Wenn ein Geschäft seinen Plan übererfüllte, erhielt es den darauffolgenden Plan auf dem Niveau des Erreichten (po dostignutome). Daher erfüllten alle den Plan nur zu 100,1 bis 100,2 Prozent. Wenn alle Geschäfte den Umsatzplan erfüllten, blieben noch Unmengen an Waren für die Schattenwirtschaft übrig. Diese Waren wurden dann zu weit überhöhten Preisen verkauft und die Preisdifferenz bildete das „Kapital" der Schattenwirtschaft, aus dem unter anderem dann die sogenannte russische Mafia entstand, wobei dies eine vollkommen andere Erscheinung ist, als etwa die italienische Mafia. Die Schattenwirtschaft gab es schon in der Zeit von 1931 bis 1938, die ich in der Sowjetunion verbrachte.

Übrigens gibt es Anzeichen, daß Breschnew bereits 1962, als er Präsident der Sowjetunion, aber noch nicht Generalsekretär der Partei war, Kontakte zu dunklen Kreisen hatte und diese unterstützte. Daher ist anzunehmen, daß Chruschtschow (der vorletzte Sozialist vor Andropow, dem letzten der Parteiführer, der noch für den So-

Fortsetzung auf Seite 45

Kritik und Utopie

Gesellschaftskritik am Ende des 20. Jahrhunderts und der Marxsche Kommunismus

Stephan GRIGAT

Utopische Gegenentwürfe zu den herrschenden Verhältnissen und Kritik an bestehenden Gesellschaftsordnungen sind aus allen Jahrhunderten bekannt, wobei Utopie und Kritik mal in unmittelbarem Zusammenhang standen, oft aber auch getrennt voneinander existierten.

Von den griechischen Kynikern über den Chiliasmus Joachim von Fiores, Thomas Müntzer, die klassischen Utopisten Morus und Campanella, die Diggers, die Franzosen Morelly und Meslier bis zu den Enragés in der Französischen Revolution reicht der Bogen radikaler Gesellschaftskritik und utopischer Vorstellungen von alternativen Gesellschaften.[1] Viel mehr als die Gewißheit, daß es angesichts von Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung immer denkenden und handelnden Widerstand gegeben hat und man daher auch für die Zukunft trotz aller Finsternis der Gegenwart noch ein wenig hoffen darf, kann man von diesen subversiven Heroen der Weltgeschichte in der Regel allerdings nicht lernen, da sie sich mit gesellschaftlichen Verhältnissen konfrontiert sahen, die mit den heutigen kaum mehr zu vergleichen sind. Anders stellt sich das bei Marx dar, der sich an die Analyse und Kritik eben jener gesellschaftlichen Verhältnisse machte, unter denen die Menschen auch heute noch leiden. Zur Diskussion des Verhältnisses von Utopie und Kritik am Ende des 20. Jahrhunderts ist daher der Rückgriff auf das Marxsche Werk notwendig.

Marx' alternative Gesellschaftskonzeption

Marx im Zusammenhang mit utopischen Gesellschaftsvorstellungen zu behandeln ist naheliegend und abwegig zugleich. Einerseits gilt Marx dem Alltagsverstand als Theoretiker einer zum gegenwärtigen Kapitalismus alternativen Gesellschaft. Sein Werk war für die meisten der bisherigen praktischen Versuche, ein Zusammenleben jenseits der bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftung zu organisieren, der zentrale Bezugspunkt. Dennoch würde es in die Irre führen, Marx als Utopisten zu rezipieren. Er und Engels haben stets den Anspruch erhoben, den Sozialismus von einer Utopie zur Wissenschaft zu entwickeln.[2] Auf die utopischen Sozialisten haben sich Marx und Engels einerseits immer wieder bezogen; andererseits haben sie deren idealistische Vorstellungen mit Hohn und Spott bedacht. In Abgrenzung zu den utopischen Sozialisten könnte Marx also als wissenschaftlicher Sozialist bezeichnet werden.

Angesichts des heute vorherrschenden positivistischen Wissenschaftsverständnisses kann das allerdings zu Fehlschlüssen führen. Wenn beispielsweise Arnold Künzli meint, Marx' Theorie sei „keine Utopie, sondern Wissenschaft"[3], ist das zwar eine korrekte Abgrenzung, trifft aber dennoch nicht das eigentliche Wesen der Marxschen Theorie. Das zentrale Moment bei Marx ist die Kritik. Sein gesamtes Werk ist geprägt von einer „kritischen Tendenz".[4] Was Marx im Unterschied zu den utopischen Sozialisten und auch im Unterschied zu vielen der ihm nachfolgenden Sozialisten und Sozialistinnen getan hat, ist, seine Kritik auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen. In Ergänzung zu Künzli kann also gesagt werden, die Marxsche Theorie ist keine Utopie, sondern wissenschaftliche Kritik.

Auch wenn sich bei Marx „mindestens 50 realutopische Anmerkungen"[5] finden, so kann er dennoch nicht als Theoretiker des Kommunismus, sondern nur als Analytiker und Kritiker des Kapitalismus begriffen werden. Sein Hauptwerk heißt „Das Kapital" und nicht „Der Kommunismus". Darüber, wie eine alternative Gesellschaft aussehen könnte, hat Marx nichts Systematisches geschrieben. Gegen die utopischen Schwärmereien setzte er die differenzierte Kritik des Bestehenden, aus der sich das zu Schaffende in seinen Grundstrukturen von selbst ergibt. Daß Marx sich und anderen kein genaueres Bild von der zu erschaffenden Gesellschaft entwerfen wollte, hatte vermutlich wenig mit einem Nachwirken des biblischen Bilderverbots beim „atheistischen Juden Marx" zu tun, wie Künzli meint[6], sondern erklärt sich aus der Einsicht in die Unsinnigkeit und Unmöglichkeit eines derartigen Vorhabens. Offenbar war Marx schon bewußt, was man auch heute immer wieder beobachten kann: Bürgerliche Subjekte, die für eine Kritik der bestehenden Verhältnisse nur dann zugänglich sind, wenn man ihnen gleichzeitig bis ins letzte Detail ausformulierte Alternativen vorsetzt und nach Möglichkeit auch noch deren Funktionstüchtigkeit garantiert, haben gar keine Kritik am Bestehenden vorzubringen. Bietet man eine grob skizzierte Alternative an, existieren zwei Reaktionsmöglichkeiten. Bei der einen wird mit dem Hinweis auf die angebliche Unrealisierbarkeit des Vorschlags die der skizzierten Alternative vorausgegangene Kritik diskreditiert. Bei der zweiten Möglichkeit wird auf die Alternative wie auf ein Ticket gesetzt, das einen sicher zum Ziel bringen soll. Bei dieser Ticketmentalität, die bereits Horkheimer und Adorno beschrieben haben[7], findet eine Auseinandersetzung mit der Kritik, aus der eine mögliche Alternative erst entstehen kann, ebensowenig statt, wie beim Abstreiten jeglicher Möglichkeit gesellschaftlicher Alternativen.

Trotz alledem finden sich im Marxschen Werk und in einigen Schriften von Engels Andeutungen über die Beschaffenheit einer sozialistischen oder kommunistischen Gesellschaft. Zu den wichtigsten Schriften diesbezüglich zählen das „Manifest der Kommunistischen Partei" und die „Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei", die zusammen mit einem einleitenden Brief unter dem Titel „Kritik des Gothaer Programms" veröffentlicht wurden. Während das „Kommunistische Manifest" den Vorteil hat, daß es sich dabei um einen längeren, zur Veröffentlichung bestimmten Text handelt, bietet die „Kritik des Gothaer Programms" den Vorteil, daß es erst knapp dreißig Jahre später ent-

standen ist. Es stammt also aus der späten Schaffensperiode von Marx. Während sich in den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten", in denen Marx noch drei verschiedene Formen des Kommunismus unterscheidet[8], der „Deutschen Ideologie" und eben dem „Manifest" Äußerungen über eine zu erstrebende Gesellschaft finden, die sich noch nicht auf eine ausgearbeitete Gesellschaftsanalyse stützen können, bieten die Ausführungen in der „Kritik des Gothaer Programms" eine Sozialismuskonzeption vor dem Hintergrund einer entwickelten Kapitalismusanalyse und -kritik.[9] Während die frühen Äußerungen über den Kommunismus zum Teil einen recht archaischen Charakter haben[10], finden sich im Spätwerk differenziertere, mitunter auch skeptischere Vorstellungen.

Die Unzulänglichkeit der Kritik im „Manifest" kommt am deutlichsten zum Ausdruck, wenn Marx und Engels schreiben, die Bourgeoisie habe „an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt".[11] Der Kapitalismus zwinge die Menschen, „ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen".[12] Diese Äußerungen widersprechen den späteren Ausführungen im „Kapital", wo Marx mit seiner Fetischtheorie nachweist, daß für den Kapitalismus gerade die nicht offen sichtbaren Abhängigkeitsverhältnisse, die verschleierte Ausbeutung, der stumme Zwang der Verhältnisse typisch sind, und die Menschen keineswegs ihre gesellschaftlichen Verhältnisse mit „nüchternen Augen" sehen, sondern im Gegenteil mit Augen, die vom Waren-, Geld- und Kapitalfetisch geblendet sind.[13]

Allen Ausführungen von Marx zur Errichtung einer Gesellschaft jenseits von Kapitalverwertung und bürgerlicher Staatlichkeit liegt die Vorstellung eines Zwei-Stufen-Modells zugrunde. Marx ging nie davon aus, daß der Kommunismus unmittelbar nach der vom Proletariat getragenen Revolution umsetzbar sei. Er sah die Notwendigkeit einer Übergangsphase, in der Elemente der alten Gesellschaft mit denen der neuen Gesellschaft gleichzeitig existieren, und in deren Verlauf erst nach und nach alle Elemente der alten Gesellschaft verschwinden, überflüssig werden und absterben. So schreibt Marx auch in der „Kritik des Gothaer Programms", daß wir es bei seinen Ausführungen zu einem alternativen Gesellschaftsmodell nicht mit einer kommunistischen Gesellschaft zu tun haben, „wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage entwickelt hat", sondern mit einer Gesellschaft, die noch „mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt"[14] in jeder Beziehung behaftet ist.

Sozialismus und Staat

Bezüglich des Übergangs zu Sozialismus und Kommunismus hat sich die Einschätzung der Rolle des Staates bei Marx im Laufe seiner Entwicklung gewandelt. Zur Zeit der Erstveröffentlichung des Kommunistischen Manifests gingen Marx und Engels noch davon aus, daß es bei der Revolution primär um die Eroberung der Staatsmacht gehe, um diese dann für die eigenen Ziele einzusetzen.[15] Später, nach den Erfahrungen der Pariser Kommune, schreibt Marx, daß die Arbeiterklasse „nicht die fertige Staatsmaschinerie einfach in Besitz nehmen und diese für ihre eigenen Zwecke in Bewegung setzen (kann)".[16] Dennoch könne in der ersten Phase nach der Revolution nicht gänzlich auf staatliche Organisation verzichtet werden. Nur müsse diese Staatlichkeit eine andere sein, als die bisherige bürgerliche. Marx schreibt in der „Kritik des Gothaer Programms", daß „zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andere" liege. Dieser Periode entspreche „auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts andres sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats".[17] Auffallend ist, daß in diesem Zusammenhang auch von „dem zukünftigen Staatswesen der kommunistischen Gesellschaft"[18] die Rede ist, obwohl ansonsten alles darauf hindeutet, daß Marx davon ausging, daß im Kommunismus jede Form von Staatlichkeit überwunden sein würde. Im „Manifest" schrieben Marx und Engels, daß in einer späteren Phase der Revolution „die öffentliche Gewalt den politischen Charakter (verliert)".[19] Und Engels ging in seinem „Anti-Dühring" davon aus, daß in der entwickelten kommunistischen Gesellschaft an die Stelle der Herrschaft über Menschen die Verwaltung von Sachen tritt[20], womit er den Gedanken aus dem „Manifest" von der „Verwandlung des Staates in eine bloße Verwaltung der Produktion"[21] wiederaufnimmt und klare Anleihen bei Saint-Simon erkennen läßt.

Wertgesetz und Sozialismus

Von zentraler Bedeutung sind in der „Kritik des Gothaer Programms" Marx Ausführungen zur sozioökonomischen Gestaltung der neuen Gesellschaft. Marx wendet sich strikt gegen einen Distributionssozialismus, also eine Vorstellung von befreiter Gesellschaft, in der geglaubt wird, die grundsätzlichen Strukturen dieser Gesellschaft seien schon prärevolutionär gegeben und es komme nur auf eine bessere Verteilung der Güter an.[22] Auch wenn die andersartige Verteilung von Gütern eines der wesentlichen Momente in der Marxschen Vorstellung von einer befreiten Gesellschaft ist, so zielt doch die Marxsche Kritik und auch die Skizzierung einer aus dieser Kritik ableitbaren anderen Gesellschaft vornehmlich nicht auf die Sphäre der Distribution, sondern auf die Sphäre der Produktion. Die Distribution wird durch die Art der Produktion bereits vorbestimmt.

Marx geht davon aus, daß in der ersten Phase einer nachrevolutionären Gesellschaft alle Arbeitenden soviel Gebrauchsgüter erhalten, wie es der von ihnen geleisteten Arbeit entspricht. Anders als Lassalle weist Marx aber darauf hin, daß es sich dabei niemals um den vollen Arbeitsertrag der Arbeitenden handeln kann. Aus der Produktion, die mit „genossenschaftlich" umschrieben wird, resultiert ein gesellschaftliches Gesamtprodukt. Marx zählt nun penibel auf, was von diesem Gesamtprodukt alles abzuziehen ist, bevor es zur unmittelbaren Verteilung kommt. Erst nach diesen Abzügen kommt es zur direkten Verteilung an die Arbeitenden, denen allerdings die Abzüge in Form gesellschaftlicher Leistungen ebenfalls zugute kommen.

Die Verteilung unter den Produzenten beschreibt Marx folgendermaßen:

„Demgemäß erhält der einzelne Produzent – nach den Abzügen – exakt zurück, was er ihr (der Gesellschaft, S. G.) gibt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. (...) Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warentausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist. Inhalt und Form sind verän-

Foto: Gianluca Faccio

dert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit und weil andererseits nichts in das Eigentum der einzelnen übergehn kann außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Verteilung der letzteren unter die einzelnen Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten, es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer andern ausgetauscht."[23]

Daß niemand etwas anderes geben kann als seine Arbeit, bedeutet, daß das Privateigentum an Produktionsmitteln, das im Kapitalismus die Aneignung fremder Arbeit ermöglicht, abgeschafft ist. Das Prinzip des Äquivalententauschs muß nach Marx in der ersten Phase einer postkapitalistischen Gesellschaft allerdings aufrecht erhalten bleiben. Eine ähnliche Äußerung findet sich auch im ersten Band des „Kapital". Dort wurde solch ein Distributionsmodus allerdings nur zur Illustration der Geschichtlichkeit warenproduzierender Ökonomien, „zur Abwechslung", „zur Parallele mit der Warenproduktion"[24] beschrieben. In der „Kritik des Gothaer Programms" hingegen wird der Äquivalententausch zum Prinzip für die erste Phase einer befreiten Gesellschaft erhoben.

Mit diesen Ausführungen hat Marx eine endlose Debatte über die Rolle von Warenproduktion und Wertgesetz im Sozialismus ausgelöst, die bis heute nicht beendet ist. Das Wertgesetz mit seinen mannigfaltigen Wirkungen kann als Grundgesetz der kapitalistischen Produktionsweise gelten. Demnach wäre es einleuchtend, daß es in einer Gesellschaft, die diese Produktionsweise hinter sich lassen will, keine Funktion hat. Dennoch wurde von Ökonomen vor allem im ehemaligen Ostblock (aber nicht nur da) die These vertreten, das Wertgesetz spiele im Sozialismus eine maßgebliche Rolle.[25] In Österreich wird derartiges auch in jüngster Zeit von Hans Kalt vertreten, der sich dabei explizit auf Marx „Kritik des Gothaer Programms" bezieht. Er meint, Marx hätte mit seiner Phrase vom selben „Prinzip, das den Warentausch regelt" „expressis verbis das Wirken des Wertgesetzes (im Sozialismus, S. G.) anerkannt".[26] Das widerspricht allerdings Marx' Hinweis auf die Aufhebung der Wertförmigkeit der menschlichen Arbeitsprodukte im Sozialismus. Trotz der Vorstellung vom selben regelnden Prinzip bei der Verteilung der Güter im Sozialismus wie in der kapitalistischen Warenproduktion weist er nachdrücklich darauf hin, daß „innerhalb der genossenschaftlichen, auf Gemeingut an den Produktionsmitteln gegründeten Gesellschaft die Produzenten ihre Produkte nicht aus(tauschen)". Das beinhaltet, daß „die auf Produkte verwandte Arbeit (nicht) als Wert dieser Produkte" erscheint, also auch nicht „als eine von ihnen beseßne sachliche Eigenschaft, da jetzt", so Marx weiter, „im Gegensatz zur kapitalistischen Gesellschaft, die individuellen Arbeiten nicht mehr auf einem Umweg, sondern unmittelbar als Bestandteil der Gesamtarbeit existieren". Wenn aber auch auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe des Kommunismus die verausgabte Arbeit nicht als Wert der Arbeitsprodukte erscheint, so haben die Arbeitsprodukte auch keinen Wert. Wenn die Arbeitsprodukte nicht in der Wertform erscheinen, dann kann auch das Wertgesetz nicht gelten oder wirken.[27] Die Diskussionen über die Rolle des Wertgesetzes im Sozialismus zeigen, daß es nicht nur einen „staatsidealistischen Juristensozialismus"[28] gibt, sondern ebenso einen wert-, geld- und preisidealistischen Mathematikersozialismus, für den das Wesen einer befreiten Gesellschaft lediglich in der revolutionierten Rechnungsart der gleichen gesellschaftlichen Formbestimmung der menschlichen Arbeitsprodukte wie in der kapitalistischen Warenwirtschaft besteht.

Für die höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft geht Marx davon aus, daß die, wie er schreibt, „knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden"[29] sein wird, was allerdings nicht so verstanden werden darf, daß Arbeitsteilung überhaupt verschwindet. Vielmehr ist damit gemeint, daß die durch das Kapitalverhältnis aufgezwungene Arbeitsteilung überwunden wird.

In der höheren Phase des Kommunismus werde „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis". Erst wenn die Produktivkräfte der Gesellschaft voll entfaltet sind, könne sich die Gesellschaft nach dem Prinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!"[30] richten. Ein Kommunismus auf einer niedrigen Stufe der Entfaltung der Produktivkräfte war für Marx immer undenkbar. Daher erkannte er im Kapitalismus, der mit seiner ungeheuren Entfaltung der Produktivkräfte alle bisherigen Gesellschaftsformationen übertraf, den unfreiwilligen, unbedingt notwendigen Geburtshelfer des Kommunismus. Der erste Teil des Zitats mutet allerdings vor dem Hintergrund anderer Textstellen im Marxschen Werk merkwürdig an. Daß die Arbeit zum ersten Lebensbedürfnis werden soll, klingt dermaßen nach Schinderei, daß man ihm fast reflexartig Paul Lafargues „Recht auf Faulheit"[31] entgegenhalten möchte. Die Berufung auf Marx' Schwiegersohn ist aber gar nicht notwendig, denn im dritten Band des „Kapital" faßt Marx selbst diesen Punkt ganz anders. Dort schreibt er, daß das Reich der Freiheit erst da beginne, wo das Arbeiten, „das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört". Die „menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt", beginnt jenseits des durch Arbeit geprägten „Reich(s) der Notwendigkeit".[32]

Richtet man sich nach dieser Textstelle, geht es im Kommunismus also nicht nur um die Aufhebung der Lohnarbeit, sondern tendenziell um die Abschaffung von Arbeit überhaupt. Demnach wäre nicht die dogmatisch-parteikommunistische und sozialdemokratische Parole „Die Arbeit hoch!", sondern Adornos „auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen"[33] die adäquate Umschreibung der Marxschen Kommunismusvorstellung – und wohl auch die einzige, für die es sich lohnt, sich einzusetzen.

Utopie heute

Das Kernstück der Marxschen Theorie ist die Kritik der politischen Ökonomie. Die in ihr formulierte Werttheorie, die nicht die Beschreibung der Erscheinungen des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, sondern die Analyse der grundsätzlichen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Ökonomie und der aus ihnen entstehenden fetischistischen Bewußtseinsformen zum Gegenstand hat, hat von ihrer Gültigkeit nichts verloren. Die von Marx analysierte und kritisierte Warenförmigkeit der Gesellschaft besteht weiter. Die Fetischformen des Werts bestimmen das Leben der Menschen, anstatt daß die Menschen ihr Dasein selbstbewußt planen. Die gesamte Gesellschaft erscheint heute – mehr noch als zu Marx Zeiten – als mystifizierter Zusammenhang. Die Welt ist weiterhin von Herrschaft und Ausbeutung geprägt, die täglich ihre Opfer fordern. Die Entwicklung der Menschen unter den Imperativen der Selbstverwertung des

Werts und nach den Bedürfnissen staatlicher Herrschaft führt immer deutlicher in die globale Barbarei.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die Einschätzung von Marx, jede Entwicklungsstufe der Bourgeoisie sei begleitet „von einem entsprechenden politischen Fortschritt“[34], die im 19. Jahrhundert auch schon nicht ganz gestimmt hat, heute keinesfalls mehr teilen. Die Entwicklung des 20. Jahrhunderts mit zwei Weltkriegen, der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen und vor allem mit der sowohl einzigartigen als auch exemplarischen staatlich organisierten und industriell betriebenen Massenvernichtung in Auschwitz kann nicht mehr als notwendige Voraussetzung für eine bedürfnisorientierte Gesellschaft, für einen Verein freier Menschen angesehen werden. Die Annahme, das Kapital sei die notwendige Vorstufe zum Kommunismus, ist im strengen Sinne „nur unter der Voraussetzung, daß die Revolution auch wirklich gemacht wird (...) richtig gewesen.“[35] Die Geschichtsmetaphysik, die beim jungen Marx noch recht deutlich herauszuhören ist, vom alten Marx allerdings relativiert wird, ist heute völlig obsolet geworden. Anderslautende Äußerungen, die immer noch meinen, beim „konstruktiven Aufsteigen“ der menschlichen Entwicklung komme es zu „destruktiven Einbrüchen“, die benötigt würden, „um den nächsten Schritt tun zu können“[36], sind vor dem Hintergrund der Ereignisse und Entwicklungen im 20. Jahrhundert nur mehr blanker Zynismus. Die Möglichkeit des Kommunismus, der auf Grund der hohen Entfaltung der Produktivkräfte, die, wie bereits ausgeführt, von Marx und Engels immer als Voraussetzung für die Umsetzung ihrer Ideen angeführt wurde[37], die allumfassende freie Entfaltung aller Individuen in der Gesellschaft ermöglicht, ist spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gegeben. Seine Umsetzung folgt nicht einer historischen Gesetzmäßigkeit, sondern ist heute nur mehr ein voluntaristischer Akt. Die Aktualität des Kommunismus ist paradox: seine Notwendigkeit verhält sich am Ende des 20. Jahrhunderts umgekehrt proportional zu seiner Möglichkeit.[38]

Die Produktivkräfte sind heute derart entfaltet, daß es fraglich ist, ob es immer noch einer – zumal staatsförmigen – Übergangsgesellschaft bedürfen würde, um eine kommunistische Gesellschaft zu errichten, deren zentrales Prinzip lauten muß: Jedem nach seinen Bedürfnissen. Außerdem ist heute nicht mehr einzusehen, warum eine Bewegung für die Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft weiterhin Klassencharakter haben sollte: „Emanzipation ist klassenunspezifisch, ja klassenlos geworden. Den Klassen (...) geht es stets um den Klassenerhalt, um ihre Entfaltungsmöglichkeiten, nicht um ihre Auflösung.“[39]

An die Stelle der revolutionären Diktatur des Proletariats im Sozialismus muß die Diktatur der Bedürfnisse über die Produktion im Kommunismus treten. Es geht nicht um eine Diktatur von Menschen über Menschen, sondern um eine Diktatur des Willens und der Wünsche der Menschen über die sachlich-materiellen Bedingungen ihres Daseins.

Wer Kritik übt, wird dazu angehalten, Alternativen anzubieten. Den angeblichen Luxus der reinen Kritik mag sich heute niemand mehr leisten. Das Alltagsbewußtsein verlangt nach konstruktiver, nicht nach destruktiver Kritik. Wie ein Kommunismus konkret aussehen würde, läßt sich aber nicht sagen. Es läßt sich nur festhalten, „daß das Falsche, einmal bestimmt erkannt und präzisiert, bereits Index des Richtigen, Besseren ist“.[40] Aus der Kritik des Bestehenden kann zumindest abgeleitet werden, welche für die heutige Gesellschaft konstitutiven Elemente im Kommunismus nicht existieren würden: Warenproduktion, Wertförmigkeit, Staat, Patriarchat, Nation. Dem Kommunismus geht es nicht um das Recht auf Arbeit, sondern um das Recht auf Faulheit. Er zielt nicht auf die Befreiung durch den Staat, sondern auf die Befreiung vom Staat ab. Wenn es in ihm überhaupt noch Ökonomie und Zeit im heutigen Sinne geben sollte, so wäre die Ökonomie des Kommunismus eine Ökonomie der Zeit, deren Verausgabung nicht wie jetzt abstrakt in Geld und Wert, sondern konkret am Nutzen der erzeugten Produkte gemessen wird.[41] Durch diese relative Unmittelbarkeit verschwindet der Fetischismus, der in der wertvermittelten Vergesellschaftung notwendiger Bestandteil des Denkens und Handelns der bürgerlichen Subjekte ist.

Eine weitere Bestimmung des Kommunismus wäre utopische Spinnerei. Sie, und nicht, wie Saage meint[42], die Weigerung, eine kommunistische Gesellschaft in all ihren Details auszumalen, führt zu Dogmatismus. Die Vorstellung der befreiten, selbstbewußten Gesellschaft „durchzieht zwar die Theorie als inneres Motiv“, kann aber, so sie nicht zur Ideologie verkommen soll, „niemals ihr Gegenstand werden“.[43] Jede ausformulierte Utopie wäre ein autoritärer Vorgriff.[44]

Der Kommunismus ist nicht das Paradies auf Erden. Es geht nicht darum, das „konfliktlose Reich der Freiheit“[45] zu propagieren. Im Kommunismus geht es vielmehr darum, gesellschaftliche Zustände zu schaffen, die es den Menschen erstmals ermöglichen, ihr Leben selbstbewußt zu planen und damit von der Geschichte im Naturzustand in die Menschheitsgeschichte einzutreten. Daß dadurch eine Vielzahl der heutigen Konflikte und Widersprüche verschwinden würden, ist naheliegend. Wie die weiterhin bestehenden und neu entstehenden Konflikte und Widersprüche aufzulösen oder auch auszuhalten sind, werden erst – so es denn soweit kommt – die Menschen wissen, die sich darüber jenseits der Warenlogik Gedanken machen können.

In heutigen Diskussionen über Utopien stehen sich zwei Positionen gegenüber. Während die einen jegliche Form gesellschaftlich alternativen Denkens ablehnen, fordern andere das Festhalten an Utopien und Visionen. Dabei findet das Leugnen jedweder Möglichkeit einer radikalen Transformation der Gesellschaft in der wohlwollend hervorgebrachten Meinung, ganz ohne Utopien könne es doch nicht gehen, sein Spiegelbild. Da Utopien nur dann Sinn haben, wenn man sie umsetzt, nicht dann, wenn man an ihnen festhält, ist das Festhalten an Utopien meist nur eine andere Möglichkeit, zur Praxis drängende Kritik, also auch jede Aussicht, emanzipatorische Utopien real werden zu lassen, durch die Beschwörung der Utopien und ihre Stilisierung zum nötigen Beiwerk pseudokritischen Bewußtseins unmöglich zu machen. Gegen den von Oscar Wilde stammenden Ausspruch, „eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keinen Blick“[46], muß daran festgehalten werden, daß es um die Errichtung einer Gesellschaft geht, die keiner Utopien, die immer Ausdruck von Mangel sind, bedarf. Ein zeitgemäßer Beitrag zur Errichtung solch einer Gesellschaft kann nicht das Hausieren mit – womöglich noch „realistischen“ oder gar „konstruktiven“ – Utopien sein, sondern nur radikale Kritik. ■

Mag. Stephan GRIGAT hat Politikwissenschaft in Berlin und Wien studiert.

Anmerkungen

1 Vgl. Agnoli, Johannes: Theorie der Subversion. „Die Sache selbst“ und ihre Geschichte. Eine Berliner Vorlesung. Herausgegeben von Christoph Hühne. Freiburg i. Br. 1996.
2 Vgl. Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 19, Berlin 1962 (1880), S. 181ff.
3 Künzli, Arnold: Die Utopie des Karl Marx. In: Braun, Hans-Jürg (Hg.): Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zürich 1989, S. 27.
4 Korsch, Karl: Karl Marx. Frankfurt/M. 1967, S. 88.
5 Schwendter, Rolf: Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff. Berlin 1994, S. 11.
6 Vgl. Künzli, a.a.O. , S. 28ff.
7 Vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1991 (1947), S. 214ff.
8 Vgl. Marx, Karl: Philosophisch-ökonomische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW 40, Berlin 1985, S. 534ff.
9 Vgl. Heinrich, Michael: Die Wissenschaft vom Wert. Hamburg 1991, S. 249.
10 Siehe etwa die Ausführungen in der „Deutschen Ideologie“ über das Fischen und Jagen, das Viehzüchten und Kritisieren in der kommunistischen Gesellschaft. Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. In: MEW 3, Berlin 1958 (1845-46), S. 33.
11 Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4, Berlin 1972 (1848), S. 465.
12 Ebenda.
13 Vgl. dazu Grigat, Stephan: Kritik des Fetischismus. Die Marxsche Werttheorie als Grundlage emanzipativer Gesellschaftskritik. Diplomarbeit, Wien 1997.
14 Ebenda, S. 20.
15 Vgl. Röhrich, Wilfried: Denker der Politik. Opladen 1989, S. 110.
16 Marx, Karl: Der Bürgerkrieg in Frankreich. In: MEW 17, Berlin 1962 (1871), S. 336.
17 Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms. In: MEW 19, Berlin 1962 (1875), S. 28.
18 Ebenda.
19 MEW 4, S. 482.
20 Engels, Friedrich: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: MEW 20, Berlin 1964 (1878), S. 262. Zur Problematik, daß sich aus der Verwaltung von Sachen erneut Herrschaftsverhältnisse ergeben können vgl. Heinrich, a.a.O. , S. 253.
21 MEW 4, S. 491.
22 Diese Ablehnung eines Distributionssozialismus kann als Grundlage für die Kritik bestimmter Formen eines meist an Lenin orientierten Marxismus dienen, in denen die gesellschaftlichen Widersprüche nach dem Motto „Geld ist genug da. Es kommt nur auf die richtige Verteilung an!“ auf Verteilungsfragen reduziert werden. Vgl. beispielsweise Schui, Herbert/Spoo, Eckart (Hg.): Geld ist genug da. Reichtum in Deutschland. Heilbronn 1996.
23 MEW 19, S. 20.
24 Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. MEW 23, Berlin 1974, S. 92f.
25 Vgl. kritisch dazu Seifert, Eberhard: Die Räte-Kommunistische Tradition von „Ökonomie der Zeit.“ In: »Prokla« 51, Nr. 2, 1983, S. 124.
26 Kalt, Hans: Die politische Ökonomie und unser Sozialismusbild. In: »Weg und Ziel«, Nr. 10, 1990, S. 418.
27 Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß es im Marxschen Werk durchaus Stellen gibt, die die Vermutung, Marx sei davon ausgegangen, die Wertförmigkeit der menschlichen Arbeitsprodukte bleibe auch im Sozialismus erhalten, nahelegen. Vgl. beispielsweise Marx, Karl: Das Kapital. Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. MEW 25, Berlin 1973 (1894),S. 859. Diese Widersprüchlichkeiten haben Jürgen Elsässer zu der originellen Frage gebracht, ob „Marx zu wenig kommunistisch“ war. In: »junge welt«, 18./19. 11. 1995, S. 3.
28 Bruhn, Joachim: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Freiburg i. Br. 1994, S. 95.
29 MEW 19, S. 21.
30 Ebenda.
31 Lafargue, Paul: Das Recht auf Faulheit und andere Satiren. o. O. 1992 (1883).
32 MEW 25, S. 828.
33 Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Frankfurt/M. 1993 (1951), S. 208.
34 MEW 4, S. 464.
35 Pohrt, Wolfgang: Vernunft und Geschichte bei Marx. In: Pohrt, Wolfgang: Theorie des Gebrauchswerts. Berlin 1995, S. 278.
36 Schandl, Franz/Schattauer, Gerhard: Die Grünen in Österreich. Wien 1996, S. 58. Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß derartige Äußerungen von Schandl in anderen Zusammenhängen immer wieder relativiert werden.
37 Besonders deutlich in Engels, Friedrich: Grundsätze des Kommunismus. In: MEW 4, Berlin 1972 (1847), S. 363ff.
38 Vgl. Kritik und Krise: Aktualität und Notwendigkeit des Kommunismus. In: »Kritik und Krise«, Nr. 2/3, 1990, S. 3.
39 Schandl, Franz: Ambivalente Notizen zum historischen Subjekt. In: »Weg und Ziel«, Nr. 3, 1996, S. 6f.
40 Adorno, Theodor W.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt/M. 1996 (1971), S. 19.
41 Vgl. Kritik und Krise, a.a.O. , S. 2. Zur Ökonomie der Zeit vgl. auch Seifert, a.a.O. , S. 118ff.
42 Vgl. Saage, Richard: Politische Utopien der Neuzeit. Darmstadt 1991, S. 333.
43 Pohrt, Wolfgang: Nutzlose Welt. Ohnmacht im Spätkapitalismus. In: Pohrt, a.a.O. , S. 40.
44 Vgl. dazu Bruhn, Joachim: Der Theoretiker ist der Wert. Vervielfältigtes Manuskript zur Diskussion „Ideologiekritik oder Intervention? Zum Verhältnis von theoretischer Kapitalismuskritik und sozialer Emanzipation“ am 9. 3. 1997 beim »Krisis«-Seminar in Göhrde/BRD. Vor diesem Hintergrund ist auch gegenüber der in letzter Zeit von Robert Kurz propagierten Suche nach „Keimformen einer ‚mikroelektronischen Naturalwirtschaft‘“ als Beginn einer „Aufhebungs- und Entkoppelungs-Bewegung“ mit dem Ziel der Errichtung einer Gesellschaft jenseits des Werts und des ihm eigenen Fetischismus Skepsis angebracht, auch wenn dieser Versuch, Wertkritik praktisch werden zu lassen, bei Kurz in einer vergleichsweise reflektierten Form und mit allen nur erdenklichen Abgrenzungen gegenüber Tauschring-projekten, spirituellen Kommunen, subsistenzorientierten autarken Minigemeinschaften und dualwirtschaftlichen Modellen vorgestellt wird. Vgl. Kurz, Robert: Antiökonomie und Antipolitik. Zur Reformulierung der sozialen Emanzipation nach dem Ende des „Marxismus“. In: »Krisis«. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft« Nr. 19, 1997, S. 51ff.
45 Künzli, a.a.O. , S. 28.
46 Wilde, Oscar: Der Sozialismus und die Seele des Menschen, zitiert nach Saage, a.a.O. , S. 343.

Notate zu Begriff und Praxis der Revolution

Peter JIRAK

Ihr, die ihr überlebtet in gestorbenen Städten;
Habt doch nun endlich mit euch selbst erbarmen!
Zieht nun in neue Kriege nicht;
ihr armen;
als ob die alten nicht gelanget hätten:
Ich bitt euch; habet mit euch selbst erbarmen!

Ihr Männer; greift zur Kelle;
nicht zum Messer!
Ihr säßet unter Dächern schliesslich jetzt;
hättet ihr auf das Messer nicht gesetzt;
und unter Dächern säße es sich doch besser
ich bitt euch; greift zur Kelle;
nicht zum Messer!

Ihr Kinder; daß sie euch mit Krieg verschonen;
müsst ihr um Einsicht eure Eltern bitten:
Sagt laut; ihr wollt nicht in Ruinen wohnen
und nicht das Leiden;
was sie selber litten:
Ihr Kinder; daß sie euch mit Krieg verschonen!

Ihr Mütter; da es euch anheimgegeben;
den Krieg zu dulden oder nicht zu dulden;
ich bitt euch; lasset eure Kinder leben!
daß sie euch die Geburt und nicht den Tod dann schulden;
ihr Mütter; lasset eure Kinder leben!

Bert Brecht

Im Jahre 1964 kam es mir in den Sinn, eine Theorie der Revolution zu schreiben. Seither hat mich dieser „Auftrag" nicht wieder gänzlich verlassen. Im Ernst glaubte ich im Jahre 1968 nicht daran, daß die Weltrevolution schon jetzt möglich sei. Ich vertrat die Ansicht, daß die gesamte Welt eine negative Einheit (globale Entfremdung) sein müsse, totalitär und nur quantitativ (eine Welt ohne Humanismus, ohne Individualität, Ethik, ohne Gerechtigkeit und Erbarmen, eine Welt von wenigen dirigiert und von den vielen ohne Gesicht, Strichcodeidentitäten vielleicht, subordiniert) noch vorhanden, bevor der Augenblick des „Umschlagens" möglich sei – in das wahre Ganze aus dem ganzen Unwahren heraus.

Es scheint richtig, daß alle Revolutionen bisher vom Regime her bestimmt waren, das ihnen vorausgegangen war. So ist etwa die absolute Revolution durchaus ein Findelkind des absolutistischen Systems und die große Oktoberrevolution eine Reaktion auf den politischen Rückstand des Zarismus. Allein, das bloß reaktive Moment der politisch-sozialen Revolutionen erklärt nicht ihren Sinn und ihr Wesen.

Aber, so fragte ich mich schon damals und frage es mich heute erneut: was sollten die Etappen der revolutionären Momente in der Weltgeschichte bisher? „Geschichte existiert nicht immer; Weltgeschichte ist das Resultat." Wohl auch der konstitutiven Tat der Revolution wegen, oder? Die Idee der Weltgeschichte und der Begriff der Revolution scheinen unmittelbar ineinander verkehrt zu sein, das heißt die eine ist ohne die andere undenkbar.

Damals sowenig wie heute war es mir klar, was die Differenz von *Revolution in einem Lande oder Weltrevolution, permanente Revolution oder Rückfall in die Steinzeit* im Grunde bedeuten sollte.

Der konstitutive Begriff der Revolution für das moderne Verständnis von Welt überhaupt ist nur im Verständnis und Selbstverständnis von Geschichte als Heilsgeschichte möglich. Also geht dem modernen Revolutionsbegriff der noch mittelalterliche Weltsinn voraus, jedenfalls in seinem Übergang zur Neuzeit, der mit Joachim von Fiore eine neue Ordnung des Weltganzen konzipiert: es sei ein Zusammenhang (Synthesis) von Geschichte, Telos der Weltgeschichte und Hoffnung auf ein Ende der Entfremdung möglich – freilich im Bild des Sohnes (Christus) noch, das als christliches Universum die dialektische Einheit von Kontinuität und Diskontinuität der Geschichte ermögliche.

Tausend Jahre Weltgeist Superstar

1969 schlug ich dem Cheflektor eines damals sehr progressiven Verlages in Berlin *meine* Theorie der Revolution vor. Er zeigte sich mehr als geneigt, ein solches Buch zu veröffentlichen. Erschienen ist damals an fast nämlicher Stelle „Fetisch Revolution" von H. G. Helms – eine profunde Kritik der 68er-Bewegung. Sie hat sich als eine Revolte gegen den autoritären Staat, seine Strukturen und gegen die Nazi-Vergangenheit der Elterngeneration herausgestellt. Freilich hat sich dieser Empörung einiges zu verdanken; indes: was ist geblieben von den Black Panthers, von den Black Muslims und Guerrilleros in der Ikone Guevaras? Was ist geblieben! Was ist geblieben vom antiimperialistischen Geist der Jugend, die gegen den Vietnamkrieg aufgestanden ist? Fast nichts! Meine Generation hatte noch ein geschlossenes Weltbild. Bei den Feministinnen, bei den Ökologen und bei den Phantasten der neuen-alten Religionen wird sich ein solches nicht finden lassen; im Gegenteil: sie alle werden behaupten, daß ein geschlossenes Weltbild nicht sinnvoll sei. So ist einerseits das alte Herrschaftsprinzip des *divide et impera* voll aufgegangen, andrerseits hat sich zwar die objektive Möglichkeit der Weltrevolution vergrößert – bei fast gleichzeitigem Verlöschen des revolutionären Subjekts in der Perspektive der Geschichte.

Was ist aus den subversiven Bewegungen, die so disparat waren wie SDS, Black Panthers, Weather Men, Tupamaros usw. geworden? Damals nicht dabeigewesen waren die Proletarier, sie waren vom Faschismus längst ins ganze Unwahre des autoritären Staates integriert worden. Dachte die Avantgarde damals ernsthaft, die Arbeiterklasse aus den Fängen kapitalistischer Verführung befreien zu können? Wer hätte ohne die *Proletarier aller Länder* wohl das revolutionäre Subjekt der Weltgeschichte sein können?

Aus den Friedensbewegungen wie aus der hedonistischen Linken ist auch nichts geworden als ein anderer Typus

von Konsum oder sozialem Verhalten. Wenn also der *rechte Augenblick der Revolution*, die Chance der grundlegenden Weltveränderung nicht genutzt wird, wenn sie nicht mit den subjektiven Momenten disparater Empörungen zusammenfällt in einem kollektiven Willensakt, kehrt er erst wieder, sagen wir, wie das Bild des Kometen Big Hope. Also ist die Periodizität und die Vereinigung subversiver Kräfte ein wesentliches Merkmal des Begriffs der Weltrevolution. Ist ein solcher Augenblick vorüber, müssen „Ewigkeiten" vergehen, bis wieder die große Chance auf eine revolutionäre Weltveränderung in die Perspektive der vom Menschen machbaren Geschichte eintritt. Der *Augenblick der Revolution* hat immer etwas saturnalisches, schicksalhaftes und von kosmischer Gewalt an sich. Vielleicht ist die spekulative Beschäftigung mit extraterrestrischen Wesen und ihrer Errettung der Welt nichts als eine verzerrte Hoffnung aus der versäumten Revolution.

Es kann zum Beispiel ein Komet aus der Sicht der Menschenaugen, der Teleskope und schließlich aus dem Gesichtsfeld der Astronomen verschwunden sein, so existiert er dennoch weiter. Seine Wiederkehr kann vorausberechnet werden, jedoch solche Prognosen betreffs Weltrevolution sind weniger einfach.

Alles, das heißt das *ganze Unwahre* oder die Hölle, in der wir leben, sei noch einmal radikal hinterfragt:

Ist der Terror, den die bürgerlichen Revolutionen in die Welt gesetzt haben, je wieder aufhebbar ohne die Fortsetzung dieser Revolution durch die proletarische? Gibt es nach dem Ende der bürgerlichen Gesellschaft eine andere Ordnung? Muß der Revolutionsbegriff gänzlich neu gedacht werden – nach dem Scheitern aller Revolutionen bisher? Ist die Tragödie des Scheiterns der Tragik menschlicher Existenz immanent? Kann es eine revolutionäre Bewegung geben, die die Bewegungsformen von

- Welt und Geschichte
- Kosmos
- individuellem/kollektivem Verhältnis der Menschheit zu sich und zum Göttlichen sinnvoll verbindet derart, daß das Heilsversprechen, Glück hier und jetzt sei für alle möglich, eingelöst werde?

Ist die Verwirklichung der Freiheit für alle im Reich des *Ewigen Friedens* im Angesicht der alten Ikone: Das Wahre, Schöne und Gute, nur phantasmatisch?

Kann es, nach dem Scheitern der *Proletarischen Revolution* und des *Sozialistischen Staates*, nach dem Scheitern der ruralen Revolution eines Pol Pot usw., nach dem Scheitern der chinesischen Revolution, kann es – ohne Weltrevolution überhaupt eine sinnvolle Revolution geben oder brauchen wir einen anderen Typus, den etwa Ghandis, von Revolution? Oder sind alle Revolutionen bisher nur Etappen auf dem Wege zur großen sozialistischen Weltrevolution? Gewiß scheint eines: auf dem Wege zur Globalität gibt es nur zwei Resultate: das *ganze Unwahre* als *Totalitarismus und Faschismus* oder die Welt als sozialistische. Der *dritte Weg* ist unmöglich: Aber wäre denn eine sozialistische Welt eine Welt ohne Kriege, eine gerechte gute und schöne Welt? Was müssen die neuen Leitbilder und Ideale der Revolution sein und was bestimmt die Revolution letztlich als „legitim" und was macht sie, im Unterschied zu „Gefangenenhausaufständen" an- und für sich unterscheidbar - von beliebig hegemonialen Machtkämpfen, lobbyistischen Besitzansprüchen und anderen politischen gruppendynamischen Prozessen?

Jedermann weiß oder er weiß es recht eigentlich nicht, daß der Revolutionsbegriff seit Kopernicus und Hegel für die Moderne konstitutiv ist, – er ist geradezu zum Kanon des okzidentalen Weltverständnisses geworden, vielleicht sogar des orientalen. Ohne Theorie und Praxis der Weltrevolution kein Fortschritt und nur ein trauriges Ende der Moderne, nur Rückfall in die Steinzeit – bei durchaus rasanter Weiterentwicklung der materiellen Produktion: *rasender Stillstand; Taumel und Totenstarre.*

Das Wort Revolution kommt aus der Astronomie und bezeichnet in dem großen Werk des Kopernicus, De Revolutionibus Orbium Coelestium, die revolvierenden Bewegungen der Himmelskörper. Mit Hegels „Phänomenologie des Geistes" fiel der Begriff der Revolution aus dem Himmel in die Sphäre der Weltgeschichte, zwar noch als idealtypisches Bewegungsbild für die Freiheit des Weltgeistes und aller an ihm Teilhabenden.

Der Charakter des revolutionären Geistes besteht für Hegel in der Aufhebung des Toten in dieser Welt – zugunsten von Liebe, Gleichheit und Erkenntnis. Wie in der Französischen Revolution trennt und verbindet die Menschen das *höchste Wesen*, der *absolute Geist – Weltgeist Superstar.*

Mit Marx und Engels fiel der Revolutionsbegriff weiter – oder er ist wieder aufgestiegen – in die prometheische Sphäre: Nach der Überwindung des Vater- oder Königsmordes erzeugt sich der Mensch lustvoll und verantwortlich für seinesgleichen wie die Mitwelt selbst – durch sein dionysisches Arbeits- und Kunstwerk.

Der Mensch allein sei seines Glückes Schmied. Die prometheische Ordnung ist eine endgültige Absage an den Eingriff göttlicher Vorsehung, der Götter überhaupt und auch des Fatums. An die Stelle des Glaubensapparats Kirche trat der Staatsapparat, an die Stelle der Religion die allseligmachende Ideologie des historisch dialektischen Materialismus und an die Stelle der Unterdrückten und Ausgebeuteten das souveräne Volk oder die revolutionären Massen – Agenturen, die es bis heute zu keiner Synthesis gebracht haben, nicht einmal zur Versöhnung von Hammer und Sichel. Die industrielle und die agrarische Produktion wie ihre Agenten klaffen mehr denn je auseinander. Und an die Stelle des schrecklichen Fatums sollte die Wissenschaft in ihrem reinen Glanze treten. Fetisch materialistische Erkenntnistheorie und materialistische Prognostik.

Als schließlich 1917 die Revolution – nicht in Deutschland oder England, sondern im ganz und gar rückständigen Rußland – ausgebrochen war, glaubte die Welt, dies sei der Beginn der Weltrevolution. Kapitalistische Propaganda? Schließlich entartete die revolutionäre Bewegung in Rußland zum Sozialismus in einem Lande (Stalin, SU) und, statt der Weiterentwicklung aller möglichen revolutionären Bewegungen in den industriell am meisten entfalteten Industrienationen kamen die großen Gegenrevolutionen, in Deutschland und Italien zumal der Faschismus; in den Vereinigten Staaten Nordamerikas entwickelte sich im Namen der verlogenen Moral der *protestantischen Ethik* die Alleinherrschaft des Kapitals im hegemonialen Zugriff auf die ganze Welt, heute Globalisierung genannt.

Aber Deutschland, du bist der Weltgeschichte noch immer dein Bestes schuldig geblieben, was du je hervorgebracht hast! Entweder hat Goethe recht, der sagt, die Weltgeschichte sei nichts als ein fataler Sturz des Menschen vom Himmel durch die Welt zur Hölle oder Marx, der ausruft: Freiheit oder Weltgericht! Wie auch immer! Das Programm der Neuen Zeit, Novus ordo Saeculorum – von Joachim bis zu

Marx, Lenin/Trotzki und Mao ist noch immer nicht eingelöst worden. Die kapitalistische Globalisierung ist eine historische Deviation, oder: die Summe aller historischen Fehlleistungen bisher. War das Mittelalter noch ein humanistisches Weltganzes wie die Renaissance auch, hat die bürgerliche Moderne sich aus der Dichotomie von Terrorismus/Humanismus noch nicht eindeutig herausentwickelt und erklärt. Alles deutet aber darauf hin, daß der Humanismus auf dem Wege zur neuen Globalisierung auf der Strecke bleibt.

Jede historische Bewegung, sei sie revolutionär genannt oder beliebig linear, läßt sich letztlich nur von ihrem Ende her, der kein Tod sein kann, definieren. Im übrigen trägt der Revolutionsbegriff die Antinomie in sich, bewegungsspezifisch doppelt gerichtet zu sein: Zum einen wendet er sich an Vergangengesetztes, wohin zurückzukehren sei, etwa die Rückkehr in die alte clandestine Gemeinschaft (vgl. K. Marx, Ethnologische Schriften), zum anderen wird ein Zukünftiges antizipiert, ein Reich, ein Weltreich ohne Ausbeutung, ohne Geld, ohne Klassenherrschaft, ohne Staat und ohne Kapital. Der Revolutionsbegriff spiegelt die gesamte Widersprüchlichkeit der Bürgerlichen Gesellschaft und der Geschichte wider, sozialistisch-materialistisch, theologisch-teleologisch gedacht oder pragmatisch materialistisch eindimensional als Globalisierung. Die wissenschaftlich technologische Revolution ohne soziale, politische und kulturelle ist im Grunde nichts als ein unendlicher Regreß.

Idee und Begriff der Revolution

Die existenzielle Wurzel der Revolution liegt in der unbestreitbaren Tatsache begründet, daß alle Lebewesen grundsäzlich leiden, der Mensch vielleicht am meisten (manche sagen, die Engel und die Götter litten noch viel mehr). Nach kommunistisch-materialistischem Selbstverständnis leiden die Menschen am meisten unter den Klassenverhältnissen, sowohl der kapitalistische Ausbeuter wie auch der ausgebeutete Arbeiter. Die Differenz von Lohnarbeit und Kapital sei quasi konstitutiv für alles Leiden in dieser Welt – aufhebbar nur durch die sozialistische Revolution, die ein- für allemal die Entfremdungsverhältnisse zu beseitigen habe: Den Staat, die kapitalistisch-bürgerliche Rechtsordnung, die Kirchen und die Klassenherrschaft, Ausbeutung und Unfreiheit usw. Wer hat sich je gefragt, wie unendlich langweilig ein sozialistisches Paradies sein müsse: nichts als kollektiv produzierende und konsumierende Arbeiter! Fast so schlimm wie Pol Pots *tausendjähriges Totenreich von Bauern*. Selbst die durchaus differenzierten *„Paradiesvorstellungen"* eines Charles Fourier wirken letzlich fade: nichts als eine bürokratisch durchorganisierte Arbeits- und Liebeswelt! An einem gewissen Punkt schlägt die Lust wieder in Leid um. Die Jugend vergeht und mit ihr Schönheit und Liebeskraft. Der Tod bleibt als Stachel so beständig wie der Verfall der Natur. Selbst dann, wenn sich alle Zwistigkeiten unter den Menschen aufheben ließen, überdauerten den Ewigen Frieden die Angst vor Veränderung, Verlustängste. Aber die Geschichte als permanente Revolution ist ein realistisches Modell – freilich – quem ad finem? Jedenfalls ist der historisch-dialektische Materialismus eine große menschliche Anstrengung, das Leid aus der Welt zu schaffen – oder geht es nur um Macht, um die Diktatur des Proletariats als Vehikel anderer Machtinteressen?

Man könnte natürlich auch mutmaßen, daß Karl Marx eine Wiedergeburt des Mannes Moses gewesen sei, der, wie jener, die monokausale und monotheistische Dogmatik des absolutistischen Realitätsprinzips – Sonnengott = Sonnenkönig mit Hilfe der Leviten als sein neues Programm über das arme jüdische Volk gestülpt habe, um einen neuen Äon einzuläuten. Die Proletarier würden dann eben die Rolle des jüdischen Volkes in der Weltgeschichte einzunehmen haben. Aber das ist theologische Spekulation und gehört nicht hierher.

Nun ist das Leiden eine Wurzel der Religionen gleichermaßen, wobei die eine sagt, Leiden sei sinnvoll, denn diese Welt sei nichtig, die andere indessen, Leiden sei „aufhebbar". Jedenfalls ist der Glaube eine ebenso starke Triebfeder revolutionärer Bewegungen wie der soziale, ökonomische oder politische Aspekt. In mancher Hinsicht ist der sozialistische Revolutionsbegriff jedenfalls säkulär, das heißt eine in die materielle Welt gefallene religiöse Idee. Jedenfalls ist es mit dem vom Kopfstand in den Beinstand gebrachten Denken oder der Kritik am Idealismus durch Marx/Engels und Co. noch nicht abgetan – was die neue Weltordnung im Hinblick auf die Permanenz des Leidens angeht.

Eine andere, nicht weniger bedeutsame Wurzel des Revolutionsbegriffs ist der Begriff des Krieges, sagt doch Michel Foucault, es führe eine dialektische Spur „vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte." Und ohne Zweifel sind Revolutionen und sogar Rebellionen mäeutische Instrumente und Verfahren auf dem Wege zu einer gemeinsamen Menschheitsgeschichte.

Die Idee der Revolution; insbesondere die Idee der sozialistischen Weltrevolution gibt der Sinn- und Richtungslosigkeit aller Kriege Sinn und Richtung – auf ein Ende des Krieges qua ewiger Friede – oder Ende der Welt als Katastrophe hin gerichtet.

Die zivile Ordnung ist im Grunde eine Schlachtordnung. „Wer hat den Krieg im Filigran des Friedens wahrgenommen", fragt Foucault. Die Antwort wird leider immer wieder lauten müssen: *Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik – mit anderen Mitteln.* Welche Politik braucht die Menschheit und von welchem Subjekt geführt, um *„Nie wieder Krieg!"* zum kategorischen Imperativ zu machen?

Heute beherrschen Religionskriege, hegemoniale Machtkämpfe um Weltmarkt-Anteile, ideologische Konflikte, geopolitische Positionskämpfe und natürlich Kämpfe um Rohstoffe im wesentlichen die Weltpolitik. Von Klassenkämpfen und Revolten auf dem Weg zur Weltrevolution kann man ernsthaft jetzt nur subversiv-theoretisch reden.

Der Kampf der kurdischen PKK ist ein ethnischer Überlebenskampf gegen die türkische Diktatur, der genau so gut unter einem anderen Vorzeichen geführt werden könnte. Die Rebellionen in Asien und Mittelamerika, in Südamerika und in anderen Weltteilen haben mit der Idee der kommunistischen Weltrevolution überhaupt nichts mehr gemein. Phantasmatische Reminiszenzen der Roten Khmer oder des Leuchtenden Pfades gleichen eher Rückzugsgefechten als avantgardistischen Rebellionen. Wie heißt es so tragisch im Heldengesang der Verdammten dieser Erde: Auf zum letzten Gefecht! Das könnten die Bauern und Arbeiter auf der ganzen Welt singen, als Abgesang! – bevor sie durch Roboter ersetzt oder durch Sanierungsmaßnahmen marginalisiert worden sind.

Gibt es in der Geschichte nichts als einen permanenten Wechsel von Krieg und Frieden, wird im Schoße des Friedens schon wieder der nächste Krieg geboren? Ist die Idee der Weltrevolution nichts als die Große Mutter aller Kriege, die Permanenz aller Wider-

sprüche, die nur verdrängt, verschoben oder sumblimiert werden?

Der Augenblick der Revolution

Das Ziel der Rebellion ist die Befreiung. Das Ziel der Revolution ist die Gründung der Freiheit.

Idealtypisch liegt der Augenblick der Revolution zwischen Rebellion, das heißt der Befreiung aus alter unerträglicher Herrschaft, da das intendierte Ganze zum Unwahren geworden, und dem wiederholten Versuch, dies Ganze der Freiheit erneut zu begründen. Das Ganze der Freiheit ist bekanntlich nur ideell unteilbar.

Der Augenblick ist nur als Synthesis zu begreifen: Hic Rhodos, hic salta! Der Augenblick der Revolution läßt sich gewissermaßen mit der Differenz des physiologischen Sehens und synoptischen, ja synkretistischen Schauens vergleichen. Im Sehen schlägt periodisch der Augendeckel – wie eine Guillotine – nieder. Die an sich gleitende Welt der Bilder als ein möglicher Film wird zerhackt in Momente, in Einzelaufnahmen, die menschliche Vorstellungs-, Einbildungs- und Nachbildungskraft indes schafft ein Ganzes, eben die laufenden Bilder, den Film oder eine kontingente Erzählung, ein Werk der Poesis, ein Kunstwerk! Der Augenblick der Revolution ist ein Schioboleth:

Wenn Revolten in Unheil, Zersplitterung, Verbrechen und unendlichen Regreß umschlagen, weil ihnen nicht auf dem Fuß die Revolution folgt, haben sie an sich keinen anderen Sinn als die Befreiung von unerträglichen Zwängen. So sagt man also von den 68ern mit Recht: Beautiful losers, denn ihrer Rebellion folgte keine Revolution, wenngleich das Allgemeine dieser Bewegung die Theorie der Subversion war und auch bleibt. Das sind wir alle, von Che bis zu Dutschke, unsere Generation, die man aber auch verheizt hat: Verlierer und Verlorene. Es ist fast eine Schande, überhaupt noch am Leben zu sein, wäre da nicht der Gedanke Arthur Köstlers und Trotzkis von der Permanenz der Revolution und vom *Staffettenlauf der Subversion*. Rebellionen können scheitern wie Revolutionen auch! Was aber immer bleibt, sind die Zeichen und Symbole im Leib des Unbewußten und im kollektiven Gedächtnis der Menschheit. Die Gefahr ist allerdings auch nicht zu bagatellisieren, daß gen-spezifische Manipulationen jede Spur von Revolte tilgen und damit auch historisches Bewußtsein schlechthin. Wir sind fast schon so weit. Was Camus noch mit Recht behaupten durfte, die conditio humana sine qua non sei die Kunst und die Revolte, scheint im schwarzen Loch zu verschwinden.

Die allgemeinste und abstrakteste Voraussetzung für die Bestimmung des Augenblicks der Revolution ist der *verletzte Leib oder die Wunde*: Der Mensch wird geboren als ein verletztes Wesen und zugleich begabt mit Sehnsucht nach Vollendung, nach einer für alle gültigen Heilung. Dies hat Brancusi so wunderbar in seinem Ei dargestellt – diese vollendete Form mit einer Narbe. Befreiung des leiblich und leibhaft Ganzen von den Wunden und Narben des Leidens ist auch ein wesentliches Motiv der Revolution. Die kapitalistische Produktionsweise hat den Leib in ein Ensemble von Körpern pervertiert, nicht zuletzt durch die Taylorisierung der Arbeitskraft. Auch dort, wo die tayloristische Arbeitsweise zugunsten einer autonomen Assemblyline (Volvo) abgeschafft worden ist, bleibt weltweit die Subsumtion des leiblich-wirklichen Menschen unter die Megamaschine der technokratisch-bürokratisch-politischen Gewalt bestehen, gleichgültig, ob nun die Guillotine nicht mehr exekutiert. Der elektrische Stuhl, die tödliche Giftspritze, die Bürokratisierung der Welt, der verwaltete Mensch, die Autobahn, der Atomstaat und die digitalisierte Mediatisierung sind schlimmer als alles zuvor. Und die Arbeit aller, der Herrscher wie der Beherrschten, hat von dionysischer Schöpfung nichts mehr an sich. Das Zukunftsbild der kapitalistischen Globalisierung ist ein katastrophal wachsender Terror und das Bild des Endes mit Schrecken – durch keinen Augenblick revolutionärer Machtergreifung getrübt.

Der Augenblick der Revolution zerfällt methodisch-methodologisch natürlich in verschiedene Momente: in die der Massenpsychologie, der politisch-ökonomischen Voraussetzungen, der politologischen und geopolitischen Substrate, und sogar in solche spekulativer Theologie oder selbst Astrologie. Könnte der Augenblick der Revolution von einem Stab der Weltbesten im Bereich von Prognostik, Zukunftsforschung, Simulation und Pentagonstrategie bestimmt und auch in seinem weiteren Verlauf gefaßt werden? Wenn ja, dann läßt sich mit denselben Mitteln die Revolution auch verhindern oder in ihr Gegenteil verkehren. Der Augenblick der Revolution ist auch ein wesentliches Moment des Umgangs mit dem Zufall und der Wahrscheinlichkeit. Lassen sich Zufall und Schicksal je ganz aufheben?

Scheitert eine Regierungsform, ist an sich der Augenblick der Revolution da. Nicht erst seit der außerparlamentarischen Revolutionsbewegung dürfte allgemein bekannt sein, daß der Parlamentarismus und die demokratische Grundordnung der Gesellschaft per se kein Garant für eine revolutionäre Veränderung sein können. Der Augenblick des Umschlagens mag gekommen sein, und dennoch entsteht anderes als erwartet. Vielleicht ist der Mensch doch nicht Herr der Geschichte oder noch nicht. Jedenfalls ist der Augenblick der Revolution vorherbestimmt – nicht nur vom abzulösenden Regime und seiner Struktur, nein, alle historischen Momente wie Wünsche, Hoffnungen, Leidenschaften, Erwartungen usw. treten in diesem Augenblick aus der kollektiven Welt ins helle Tageslicht des Bewußtseins: Der Augenblick der Revolution ist schrecklich, aber er läutert, wie die antike Tragödie.

Marx faßt den Augenblick der Revolution bekanntlich so: Wenn die Differenz von Produktivkraftentfaltung und Produktionsverhältnissen zu groß geworden sei, käme es zu einer revolutionären Explosion. Mir ist dieses Modell zu mechanistisch, und die Weltgeschichte hat es im übrigen widerlegt. Carl Schmidt mit seiner Theorie des Partisanen bringt das Moment des *tellurischen Charakters des Partisanen* bei. Diese Theorie charakterisierte die Revolutionen bisher vielleicht genauer: Der kolonialisierende oder imperiale Eindringling treffe auf den organisierten Widerstand der Ansässigen, bodenständige Bauern zumeist, die sich gegen den Aggressor zur Wehr setzten.

Das starke Potential des nationalen und des heimatlichen Widerstandes, die wesentliche defensive tellurische Kraft der Patrioten verteidigt sich gegen einen fremden Eroberer. Aber sie muß sich mit der Aggressivität der internationalen kommunistischen Weltrevolution verbinden, um einen neuen Nomos der Erde zu verwirklichen. Ein solches globales Denken unter kommunistischem Vorzeichen ist heute nirgends in Sicht. Die Globalisierung findet ausschließlich unter kapitalistischen Vorzeichen statt. Der Nomos der Welt wird von der amerikanischen Hegemonie bestimmt, die mit der Vorherrschaft des Kapitalismus in eins gesetzt worden ist.

Sind denn nur die Figuren im großen barocken Welttheater ver-

Foto: Gianluca Faccio

tauscht und die Kostüme gewechselt worden? Ist die Islamische Revolution ein Regreß oder ein Progreß? Trifft das Wiedererstarken des Imperialismus nach der fast vollzogenen Dekolonialisierung der Welt auf keine Revolutionen auslösende Kraft mehr? Auf jeden Fall ist die Mediatisierung des öffentlichen Raums eine neue Form des Imperialismus, eben nicht nur kulturell, sondern primär materiell. Sie geht der wirtschaftlichen Globalisierung nur voraus.

Die neue Weltordnung

Alles für uns und nichts für die anderen!

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges sollte die Welt neu geordnet werden. Winston Churchill hatte da eine ausgezeichnete Idee: „(...) die Welt sollte von den saturierten Nationen regiert werden, die nicht mehr begehren, als sie bereits besitzen. Läge die Regierung der Welt in den Händen hungriger Nationen, gäbe es fortwährend Gefahr (...)". Wir können uns verhalten wie reiche Männer, die auf ihrem eigenen Boden in Frieden leben.

Die Saat scheint aufzugehen: Die reichen Männer der reichen Gesellschaften regieren – gemeinsam mit den reichen Männern der hungrigen Nationen. Die anderen werden gnadenlos unterdrückt. Und sie dienen schweigend und leiden.

Der große Mao hatte noch eine andere Idee von der neuen Weltordnung:
Wäre mir der Himmel ein Standort,
ich zöge mein Schwert
und schlüge dich in drei Stücke:
eins als Geschenk für Europa;
eins für Amerika;
eins aber behaltend für China;
und es würde Frieden beherrschen die Welt.

(Die Vorstellung eines neuen Nomos nach Mao, Gedicht Kunlun, Übersetzung Rolf Schneider)

Im Unterschied zur europäischen Weltrevolutionsidee, die auf das Ganze gerichtet war, beschränkt sich Maos Konzept auf eine Dreiteilung der Welt. Trotz Sinisierung des Marxismus besteht hier chinesisches Denken primär fort, eine andere Geschichtsauffassung, als sie der Westen hervorgebracht hat. In China heute bahnt sich eine Koexistenz in einem Lande von Sozialismus und Kapitalismus an: Der Sozialismus ist zwar Staatsreligion Nummer 1 geblieben, bei gleichzeitiger sanktionierter Lust an Bereicherung Privilegierter und ihrer Teilhabe am Weltreichtum im Club der Plutokraten.

Im Westen hat sich mit dem Ende der Wohlstandsallianz und mit dem Beginn des neuen imperialen Zeitalters der innere Klassenkrieg verschärft – objektiv, bei geschwundenem Klassenbewußtsein. Niemand vermag vorauszusagen, ob ein geschrumpftes Klassenbewußtsein nur ein vorübergehender Defekt sei, oder ein nicht wieder umkehrbarer Krankheitsverlauf. Sollte stimmen, daß das Sein das Bewußtsein bestimme, hätten paradoxer Weise die Kapitalisten gewonnen; sollte indes es sich erweisen, daß das Bewußtsein das Sein bestimme, hätte der kommunistische Weltrevolutionsgedanke noch eine Chance.

Mit der Globalisierung der Wirtschaft hält die Dritte Welt in den reichen Nationen selbst Einzug; es wächst die Tendenz zu einer zweigeteilten Gesellschaft, in der weite Bereiche unwichtig werden, weil sie zur Bereicherung der Privilegierten unwichtig werden. Mehr denn je muß die Masse ideologisch und physisch kontrolliert werden und aller Organisations- und Kommunikationsmöglichkeiten, der Vorbedingungen für konstruktives Denken und Handeln, beraubt werden.

Europa befindet sich bewußtseinsspezifisch und entwicklungspolitisch heute an der vergleichbaren Stelle wie Amerika nach dem Bürgerkrieg und Rußland nach 1917. Europa befindet sich, im Verhältnis zu den USA, ja selbst zu Japan und China, politisch-historisch im Rückstand. Die alte Nationalstaaterei löst sich nur bittweise wenn überhaupt auf, ein „harmonisches" Verhältnis von Zentralisierung und Region ist nicht in Sicht; die ökonomisch-politische Bedrohung auf dem Weltmarkt sowie geopolitisch ist steigend. Noch könnte Europa durch eine sozialistische Revolution seine Weltposition retten, denn nur eine solche könnte Europa vom Balkan bis zum Ural und vom Ural bis an die Küsten Englands und Irlands zusammenschweißen und als ein fortschrittliches Territorium legitimieren. Ansonsten entsteht nichts als ein bürokratisch verwaltetes zentral-dezentrales Territorium als Submarkt des Weltmarktes unter US-amerikanischer Hegemonie, bittweise versehen mit Teilhabe simulierter Macht der einen oder anderen, der Briten und Franzosen oder der Deutschen allein. Aber auch „gemischte Partien" sind vorstellbar. Jedoch der Spielmeister bliebe immer ein anderer, niemals ein souveränes Volk, nicht einmal die eigene Regierung. Der einzige Souverän ist die kapitalistische Internationale oder die kosmische Supernationale, Hauptort Raumstation „Hans im Glück". Wenn in naher Zukunft der Globalisierungsprozeß abgeschlossen sein sollte, werden nur noch zwei Agenten auf der Weltbühne agieren: die einsame und völlig entfremdete Masse und der Chor kapitalistischer Manager unter der Fuchtel wechselnder Dirigenten, die alle Abziehbilder von Tyrannen und Diktatoren sein werden: ein Panoptikum der Gewalt, abgetrennt von der Macht des Volkes, lauter kleine Hitlers und Mussolinis, und Stalins und Metaxis und und und.

Freilich ist auch ein langes Interregnum denkbar, wie Rußland es heute erlebt: die totale Mafiotisierung oder die Herrschaft des reinen Verbrechens, wie sie ja in Italien unter Andreotti fast schon Wirklichkeit war, allerdings noch unter dem Mäntelchen des Parlamentarismus und der zentralen Staatsreligion. Vergessen wir eines nicht: in Italien haben nur zwei Kräfte diesem Interregnum entgegengewirkt, und zwar die Masse der gläubigen Kommunisten und die Masse der gläubigen Katholiken, dort eben das Volk; aber keine Verfassung und auch kein republikanischer Geist.

Eine unheilige Allianz an der Macht ist heute in Rußland tätig: Die Herrschaft einer neuen, nicht-kriminellen, aber reaktionären Elite von Laien und orthodoxen Priestern aus der wiederauferstandenen orthodoxen Kirche und aus Resten der alten Staatsmacht, plus Relikten alter Nomenklatura und neuer dirigistischer Manipulation, minus Altkommunisten aber plus Ersatzheer eines dahinvegetierenden russischen Volkes ohne Glauben, ohne Zukunft, verelendet und abgestumpft. Daraus könnte der neue Supra-National-Staat entstehen. Und natürlich mit den unterprivilegierten Volksmassen der alten Roten Armee – als riesiges Ersatzheer für die Bedürfnisbefriedigung der neuen Kapitalisten und ihrer Klientel: Arbeitskräfte für die Fabriken, Kriege, Konsumsteuerung, Prostitution im einfachen Wortsinn; usw.

In den USA hat die Clinton-Administration die gesamte Erledigung aller Fragen der sozialstaatlichen Praxis, vom wellfare-check bis zur Frage der Erziehung, der Schwangerschaftsunterbrechung, usw. an die Martin Lockhead Co. übergeben, der Welten größte Waffenschmiede. Dort werden mit ihren nicht mehr für die Kriegsproduktion ausgelasteten Rechnern die

Foto: Gianluca Faccio

neuen Verteilungsungerechtigkeiten betrieben und an der Armut auch noch verdient.

Dies könnte in Europa im übrigen demnächst auch der Fall sein, sollten Kohl und die groß-kleinbürgerliche christlich-soziale Union an der Macht bleiben. Ausschließlich eine Übergangsregierung aus Grün, Rosa und Halbrot ließe anderes wenigstens erhoffen, wenn schon keine Revolution.

Ein reaktionärer Staat wie das neue Rußland wäre gewiß in der EU und in der NATO willkommen, vorausgesetzt, die Amerikaner erkämpften ihren ausschließlichen Hegemonieanspruch in Europa. Ja dann hätten sie auch nichts dagegen, daß Europa auch einig mit Rußland sei.

Welche Rolle überhaupt die Staaten nach Auflösung der Nationalstaaten und ihrer Einrichtungen (z.B. Volksheer) im kapitalistischen Globus spielen werden, ist nicht so leicht vorherzusagen. Leider fehlt bis heute eine Theorie des Staates nach Hegel. Marx ist uns eine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie schuldig geblieben. Sie existiert bekanntlich nur als Skizze und ist weit ab von einem theoretischen Entwurf für einen neuen Staat unter diesen neuen Prämissen. Und Lenins Staat und Revolution ist in seiner Grundthese vom Absterben des Staates zumindest partiell wiederlegt worden. Eine zukünftige kapitalistische Weltregierung ohne Staat werde möglich, dann indes doch nicht als Resultat der sozialistischen Revolution.

Die alten Nationalstaaten sind zwar in ihrem Verhältnis zum Kapital heute im Absterben begriffen, indes entstehen neue mit den neuen Submärkten des Weltmarktes. Es wird wahrscheinlich in naher Zukunft nur noch fünf große geo- und machtpolitische Territorien mit Zentren und Peripherien geben, der Rest wird als quantite negligeable eliminiert. Auch ein Welt-Herrschaftszentrum im Weltall ist denkbar und eine Weltregierung dort – die über eine sozial verkommende und ökologisch nur noch auf Sparflamme dahindümpelnde Rest-Welt verfügt. Dies wäre allerdings das wirkliche Ende mit Schrecken.

Wie sehen auf dem Wege zum ganzen Unwahren, auf dem Wege zur kapitalistischen Globalisierung die Verkehrsverhältnisse der Weltpolitik, der Staaten und Staatengemeinschaften im Blick auf die Kapital- und Ökointeressen, auf nationale Souveränitätsansprüche und Hegemoniebestrebungen aus? Wir wissen es nicht genau, da uns die Daten nicht zur Verfügung stehen, aber wir können einige spekulative Thesen aufstellen:

Die Mittel kapitalistischer Globalisierung sind noch nicht relevant und effizient genug. Die totale Mediatisierung der Information ohne reziproke Kommunikation erzeugt mehr Isolation als qualitativen Austausch. Information ohne Kommunikation = Isolation, auch für die Medienbeherrscher selbst. Die Transportverhältnisse werden immer katastrophaler, von Mitwelt läßt sich recht eigentlich schon nicht mehr sprechen. Geblieben ist von allem nur noch Schlachtordnung und Strategie unter changierenden Hegemonieansprüchen. Und Macht- und Gewaltlobbies. Die Produktion von Gütern wird immer umweltunverträglicher, und von einer Natur als sinnvoller Mitwelt läßt sich nur noch im emphatischen Sinn (die Grünen) sprechen. Kultur gibt es keine mehr, geschweige eine Weltkultur. Sie ist nichts als ein Teil der globalen Vergnügungsindustrien und der Bewußtseine – Fabriken unter der Fuchtel der selbsterklärten Experten – ein Panoptikum und ein Big-Mac-Land, eine Kette von Werbespots und ein fortlaufender, ununterbrochener Pornofilm oder die ewige Wiederholung einiger bekannter Grundmuster aus der großen Zeit der Stile. Im besten Fall ist der Kunstbetrieb eine changierende und äußerst prostitutive Submarkt-Situation der Manieren und Manierismen, exekutiert von Profitinteressen, Lobby-makers und den Rollenspielern, den Künstlern selbst, die wie Marktstrategen und Samurais oder Renaissance-Colleoni agieren.

Die Kultur ist nichts als ein Simulacrum unter der Ägide nekrophiler Macht- und Kapitalinteressen.

Das alte Machtverhältnis Lohnarbeit und Kapital existiert, fest im Griff der Kapitalisten, dem Sozialstaat und seinen Einrichtungen mehr und mehr entgleitend, als differenzlose Masse von Anbietern und Nachfragern jenseits von Klassenlage, Herkunft, Bewußtsein und Stand sowie Standort: Eine Masse von zum Beispiel hoch ausgebildeten Fachleuten für EDV, Kommunikation oder Research/Design aus Indien etwa steht überall im Westen konkurrenzlos billig zur Verfügung. Räumliche und kulturelle Distanzen spielen keine Rolle, – dank der globalen Mediatisierung nach digitalem Muster. Zugleich: Kastenbindungen lösen sich zugunsten von Klassenkämpfen auf, zum Beispiel zwischen den Unberührbaren und den Brahmanen. Anything goes! Im schwarzen Sack des Posthistoir.

Mit der neuen, digitalisierten Kommunikation, die recht eigentlich nichts als ein mixtum compositum aus Transport und Verkehr plus High Tech ist, werden räumlich-zeitliche Differenzen so irrelevant wie die „Natursprachen" der neuen whitecolour-workers oder ihre kulturelle Herkunft. Freilich sind da die Reaktionen auf diese Globalisierung schon überall mächtig in Sicht, insbesondere der neue Islamische Fundamentalismus. Das ist nicht nur ein heart of darkness unter neu patriarchalen theokratischen Ägiden, das ist wirkliche und sehr gefährliche Reaktion auf die umfassend pervertierten Verhältnisse im Westen und seine Hegemonieansprüche.

„Die Eroberung der Erde, die meistens darauf hinausläuft, daß man sie denen wegnimmt, die eine andere Hautfarbe oder etwas flachere Nasen als wir haben, ist keine hübsche Sache, wenn wir ein bißchen genauer hinsehen. Was das Ganze erträglich macht, ist nur die Idee. Eine Idee dahinter: kein sentimentaler Vorwand, sondern eine Idee; und ein selbstloser Glaube an die Idee – etwas, woran man sich halten und vor dem man sich verneigen und dem man Opfer bringen kann (...)". (Joseph Conrad, Herz der Finsternis)

Der Westen hat – nach dem Tod Gottes im 19. Jahrhundert – entweder den Glauben an sich selbst verloren oder ihn, wie in den USA, zur höchsten Kommandosache erklärt, zur *Staatsreligion*. Nur aus diesem und keinem anderen Grund werden große pseudoreligiöse Bewegungen wie die Scientologen in Europa und den USA so unterschiedlich beurteilt: Die vielen unterschiedlichen Religionen, die es in den USA von Anfang an gegeben hat, sind dort längst zur Staatsreligion zusammengeschweißt, das heißt, sie wirken als durchaus willkommenes Steuerinstrument wie die Armut auch oder der Sport. In Europa ist das noch anders, auch in der Welt des Islam – noch! Immerhin: man kann von der Religion denken, wie man will; sie ist an sich keine Angelegenheit der Vernunft, sondern eben des Glaubens und damit der humanistischen Idee der Freiheit verbunden. Wird sie nur noch eine Angelegenheit der Administration und der Staatsmache, also angewandte Ideologie, verliert sie ihre besten Klangfarben: Sie wird zu einer Simulation und zu einem Moment der Massenmanipulation.

Wirkliche Ideen, Ideenvielfalt und ihre Verwirklichungsmöglichkeit, Ideale frei von ideologischen Bindungen sind in einem Land und in den Völkern ein sehr gutes Anzeichen von wirklicher Kultur, von Humanismus und Selbstbewußtsein.

Die wahre Religion, nicht nur die Kunstreligion, kann und darf nicht nur ein Instrument politischer Herrschaft sein! Ist sie indes nichts als ihre säkularisierte Gestalt qua Diamat, wird einer solchen neuen Formation kein langes Leben beschieden sein.

Die Sowjetunion und ihre Satelliten sind nicht zuletzt auch daran zugrunde gegangen, daß sie der Religion nicht wirklich einen Platz in ihrer politisch-kulturellen Mitte einräumen konnten: ihre Gewalt war eben selbst religiöser Natur; sie selbst war und ist – als roher Kommunismus – eine säkuläre religiöse Erscheinung und als solche ein für allemal im Verschwinden begriffen. Soll der marxistische Kommunismus in Zukunft als eine der wesentlichen Grundlagen der möglichen Weltrevolution noch Chancen haben, dann bestimmt nicht als scientistischer Atheismus oder als Religionsersatz. Heute ist der wissenschaftliche Kommunismus nur noch Opium für das Volk oder Entsorgungsschlacke auf dem Misthaufen der Geschichte.

Revolution und Geschichte

Die *geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins* inkludieren eine gewaltige Sprengkraft, auch eine als Kritik der Eindimensionalität des historisch-dialektischen Materialismus, der Orthodoxie und der Gewalt stalinistischer Diktatur. Bekanntlich war Benjamin auch in Moskau; sein Tagebuch aus der Zeit kurz vor den Schauprozessen ist noch immer ein erschütterndes Dokument des Verrats an der Revolution und aller humanistischen Ideale der revolutionären Avantgarde.

„Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzug erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man „historischen Materialismus" nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen." (Walter Benjamin, 1. These)

Entschlüsselt man, was der Autor hier als Sach- bzw. Wahrheitsgehalt der Geschichte, das heißt, der neu durch den Materialismus gemachten und gemessenen, in Rußland nach 1917 metaphorisch-kritisch zusammengeballt hat, entschließt diese These:

Neu, quasi als vermerkbarer Bruch in der Geschichte, ist das durchgängig mechanistische Prinzip ihrer Deutung, ihre Beherrschbarkeit durch Zwerge und ihre Gestalt als Panoptikum (Spiegel, Widerspiegelungstheorie). Man muß sich nun die Differenz der Hegelschen und Marxschen Dialektik ansehen, um zu begreifen, was die mechanistische Deutung des Weltganzen ist. Freilich hat der mechanistische Realitäts- und Geschichtsbegriff viele Wurzeln, und daß der Mensch sein eigener Zwerg sei, wissen wir nicht erst seit Hitler und Stalin. Wichtig an Benjamins erster These ist auch noch die Differenz von Theologie als ancilla und kommunistischer Ideologie als Staatsreligion, im besonderen betreffs Rußland.

Versuchen wir heute – in diesem wirkungslosen Posthistoir oder in einer Postmoderne – wieder Fuß zu fassen, müssen wir jedenfalls ein Verhältnis zur Vergangenheit finden, was ausschließlich, meine ich, durch revolutionäres Denken und Handeln möglich wird, durch ein Agieren also, das nicht nur vergangensetzt, sondern zugleich auch die Zukunft entwerfen muß und dabei dies *ganze Unwahre der Gegenwart kritisch hinterfragt und distanziert*: Stellt man sich auf den Standpunkt, daß unserer Erbschaft der Zeit kein Testament überantwortet sei, wird man im relativen Nichts herumtaumeln. Wer indessen die Revolutionen als großen Auftrag und als Erbe anzusehen bereit ist, kann sich nicht damit begnügen wollen, an ihnen bloß herumzukritteln. Kritik der Revolutionen ist mehr als notwendig, aber das Festhalten am permanenten Geist ihrer Geschichtlichkeit gleichermaßen. Das Wesen der Kritik ist Teilhabe, Anteilnahme und der brennende Wunsch nach Veränderung. Träge und selbstgefällige, selbstgenügsame Singles und andere Entfremdete werden daran keinen Gefallen finden.

Die Prämisse bestimmter Einsichten ist immer auch eine pure Angelegenheit des Glaubens und vorab nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zu meinen, daß der Kommunismus besser sei als der Kapitalismus, ist nicht nur eine Sache der Klassenlagen. Man muß schon die ganze Freiheit wollen und sie, unteilbar, mit allen ausnahmslos genießen wollen, um Kommunist zu sein. Post festum träten dann noch wissenschaftliche Beweise hinzu, um zu bedeuten, was die bessere Verfassung einer Gesellschaftsordnung sei, aber der Grund ist immer religiöser Natur. Weder die Kunst noch die Wissenschaft können Berge versetzen, allein der Glaube kann es; und der Geist der Revolution ist vorab ein sehr gläubiger. Eine Zeit wie die heutige, jedenfalls im Westen, wird keine revolutionäre Kraft zeigen, denn sie hat sich mit allem abgefunden, was grundsätzlich schlecht ist. Vielleicht müssen wir alle viel ärmer werden, materiell und im Geiste, um wieder revolutionär zu wünschen. So sind wir mit unserm Unglück nichts als zufrieden. Wir wohlstandsverwahrlosten Demokratie-Sklaven fürchten uns vor der geringsten Veränderung. Das ist der Hauptgrund dafür, daß wir in diesen schrecklichen Hiatus hineingeraten sind: objektiv spricht alles für die Notwendigkeit der Revolution heute, aber niemand will sie, vor allem das Volk nicht. Riefe man ihm wieder zu, ihr habt nichts zu verlieren als eure Ketten, es würde nur trübe lächeln. Die Leute identifizieren sich geradezu mit ihren Ketten, zumal sie den Anschein haben, aus Gold zu sein, aber sie sind im besten Fall aus Stahl.

Vom revolutionären Zeit- und Weltgeist

In seinem Wesen ist der Mensch bestimmt durch seine

- Vorgeburtlichkeit
- Geburtlichkeit und schließlich
- Sterblichkeit.

Diese drei großen Tore seiner Erfahrenheit und Erfahrbarkeit bilden gemeinsam mit dem Wissen um die Grunderfahrung des Leides sein Streben nach immer neuer Veränderung aus: Er versucht in periodischen Abständen, individuell oder kollektiv, neue und grundlegende Ordnungen zu etablieren, um sein Streben nach Glück auf Dauer zu stellen und die Erfahrenheit des Leids in der Welt aufzuheben. Die alt- und neutestamentarischen Religio-

nen haben das Leiden für ewig erklärt und damit die Menschen unterjocht. Wen wundert es, daß die meisten Revolutionen und Konterrevolutionen aus diesem Schoße kommen. Freilich sind sie und ihre Exegeten immer wieder daran, Versprochenes und Geoffenbartes einzulösen, beziehungsweise hart einzufordern, was dann zumeist zu schrecklichen Religionskriegen führt, wie um Jerusalem etwa oder um Rom, Byzanz oder Moskau. Monotheistisch-patriarchale Lehren brauchen ein Zentrum und diesem setzt sich ein anderes entgegen: Der Krieg zwischen beiden ist auf Dauer unvermeidlich. Hier sind auch alle späteren Formen durchgepaust wie etwa der Kampf heute zwischen Weltzentren und Peripherien. Nur in einer vollkommen dezentralen Welt, stammesgemeinschaftlich strukturiert und staatenlos, könnte Weltkrieg vermieden werden. Es gehört auch zur Erfahrenheit der Moderne, daß politisch organisierte Massen, auch dort, wo sie monotheistisch zentralisierte Gebilde ideologisch säkularisiert betreiben, in zunehmendem Maß auf immer größere und schrecklichere Weltkriege mit offenem Visier zugehen. Lenin hat zurecht vorausgesehen, daß das 20. Jahrhundert eines der Kriege sei, vom 21. Jahrhundert wird man sagen, es werde das Jahrhundert der Endkriege der drei großen monotheistischen Religionen gewesen sein, die in diesem Krieg alle untergehen werden. Und auf den Trümmern dieser Kriege wird sich der kapitalistische Materialismus seinen Weg zur endgültigen Globalisierung und Kosmisierung bahnen, wenn nicht, ja wenn nicht ... Wie schrecklich! Keine negative Utopie reicht aus, das furchtbare und unmenschliche Bild einer solchen Zukunft auszumalen, weder Orwell noch Aitmatow.

Zur Eigentümlichkeit der menschlichen Existenz gehört die Tatsache, daß sie am Vergangenen eifersüchtig klebt, und zwar in der jeweils hegemonial dominanten Interpretationsweise der nur den Herrschenden eigenen Tradition, während sie auf das Zukünftige wenig neidlos hinblickt. Damit möchte auch begründet sein, daß die Väter- und Müttergeneration von heute, trotz anderslautenden Beteuerungen, ihren Kindern ökologische und psychologische Wüsten hinterläßt. Es schwinge, sagt Walter Benjamin in seiner zweiten geschichtsphilosophischen These, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Wie kann eine Generation, die so grundsätzlich auf Erlösung verzichtet, ihren Kindern anderes denn Verwüstungen hinterlassen.

„Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich so: Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selbst ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? Haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialismus weiß darum." (Walter Benjamin, 2. geschichtsphilosophische These)

Ob seiner trinitarischen Pfortenexistenz, ob seiner Leidenserfahrenheit, ob seines Glückstrebens, ob seiner Heilserwartung ist das menschliche Denken als tatensetzendes immer darauf ausgerichtet, einen neuen Anfang zu machen – novus ordo saeculorum. Das ist der Geist der Revolution! Indessen inkludiert der an sich nach vorne gerichtete Revolutionsblick immer zugleich auch die Konterrevolution, denn der Revolutionsbegriff ist doppelt gerichtet: auf Vergangenes wie auf Zukünftiges gleichermaßen. Das macht ihn ja so schrecklich und für die wenigsten verständlich. Vielleicht müßten wir einen Revolutionsbegriff entwickeln, der nur Zukünftiges meint, aber ich weiß nicht, ob sich Zukünftiges je von Vergangenem wird abtrennen lassen. Es gehört auch zur Tendenz kapitalistischer Globalisierung, alles Vergangene als ein für allemal Vergangenes abzustellen und darin liegt auch ein großes Verhängnis!

Taugt der Revolutionsbegriff überhaupt als Erklärungsmodell der Geschichte?

Alle Revolutionen in der Menschheitsgeschichte sind als Zentralsonnen zu begreifen, von denen der energetische Impuls ausgeht, der nicht nur den sozialen Körper der neuen Geschichte, das Volk, zu gebären und zu formieren hat. Das Volk ist der neue Souverän, das neue Subjekt der Geschichte, ohne Geburtswehen der Revolutionen undenkbar. Freilich hat die Gegenreaktion auf die Revolutionen aus dem Volk wieder das traurige Antlitz der einsamen Masse hervorgebracht, das ein Hohn und eine Fratze ist, ein Hohn auf die mögliche neue Menschheit und die Fratze des Humanen. So wird es zur Aufgabe der nächsten Revolution, aus den Menschenmassen wieder Menschen zu machen, was ohne die Aufhebung des Kapitals und die Transformation des Krieges in den Weltfrieden undenkbar ist. Die Mittel einer solchen Revolution stammen zum Großteil gewiß aus der Produktionskiste des Kapitalismus, aber bestimmte Dinge werden aus anderen Epochen vorab besser zur Erreichung geeigneter Ziele nutzbar sein, wie etwa die Erzeugung von Lebensmitteln durch Bauern und nicht durch Maschinen. Das harmonische Verhältnis von Hand-, Kopf-und Fußarbeit wird, wie der Übergang zur Teilung der Arbeit, neu zu definieren sein. Dabei werden sowohl Weltzeit wie auch Welt-Raum anders als heute ins politisch-ökonomisch-kulturelle Kalkül zu ziehen sein.

Ein Ziel der Weltrevolution muß die Rückführung der Zeit auf ein menschliches Maß sein, desgleichen die Enträumlichung der Zeit. Solange diese Welt nichts als ein toter Gegenstand unter der taktischen Fuchtel der Diktatoren und ihres totalitären Anspruchs ist, wird sie nekrophil bleiben. Solange der Weltmarkt nichts als der Austausch lebendiger Arbeit gegen totes Kapital und tote Dinge ist, beherrscht von der sogenannten Bedürfnisbefriedigung nach mechanistischen Prinzipien, bleibt er die Prostitution aller Agenten.

„Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der *Ausnahmezustand*, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes vor Augen stehen, und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen.– Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im 20. Jahrhundert *noch* möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der er stammt, nicht zu halten ist."

Walter Benjamins achte These ruhte noch ungedruckt mit dem gesamten

Manuskript *Über den Begriff der Geschichte* in seiner Aktentasche, die er auf der Flucht vor nazistischer Verfolgung von Paris zur spanischen Grenze bei sich getragen hatte. Er selbst weilte dann sehr bald schon nicht mehr unter den Lebenden, aber seine Manuskripte wurden auf wundersame Weise gerettet.

Der *Ausnahmezustand* ist die Revolution, die Sache selbst, von der her die Menschheitsgeschichte neu zu denken sei:

Der Ursprung ist das Ziel

Von allen Revolutionen bisher, im besondern von der großen russischen Oktoberrevolution wird man sagen müssen, sie hätten die ihnen und ihrem Geist entsprechende Institution nicht gefunden. Ist deshalb der Begriff der Revolution oder der der Weltrevolution ad acta zu legen?

„Der Mensch, dieses dialektische Phänomen, ist gezwungen, ständig in Bewegung zu sein (...). Der Mensch kann also nie einen endgültigen Ruheplatz finden und seine Wohnstatt bei Gott aufschlagen. Wie schändlich sind also alle festen Maßstäbe. Wer kann je einen Maßstab festsetzen? Der Mensch ist eine Wahl, ein Kampf, ein ständiges Werden. Er ist eine unendliche Migration, eine Migration innerhalb seiner selbst, von Staub und Asche zu Gott. Er ist ein Wanderer innerhalb seiner eigenen Seele." (Ali Shariati)

Die Geschichte ist weder leer noch je vorüber, solange der Mensch handelt und sein Handeln selbst verantwortet. Gerade das Wissen, daß er leidet wie alle Kreatur und daß er ständig voranschreiten muß, aufrechten Ganges und mit der Sonne zugewandtem Gesicht, verpflichtet ihn zu allen Errungenschaften seiner gesamten Tradition, verpflichtet ihn aber auch, gewaltsam *jetzt* zu sagen, und sich, sollte man ihn marginalisieren wollen, gewaltsam in dieses blinde Kontinuum Geschichte hineinzusprengen: Dies ist das Recht des abgelegten und verwaisten Kindes, dies ist die Legalität der Revolution.

Dieser Tigersprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische, als den Marx die Revolution begriffen hat. In Zeiten des Interregnums gelte, was ein flämischer Mönch im 12. Jahrhundert gedacht hat:

„Es ist (...) eine Quelle großer Tugend für den erfahrenen Geist, Stück für Stück zu lernen, sich hinsichtlich der sichtbaren und vergänglichen Dinge zu ändern, so daß er später in der Lage und fähig sein kann, sie völlig hinter sich zu lassen. Derjenige, der sein Heimatland süß findet, ist noch ein schwacher Anfänger: derjenige, für den jedes Stück Erdkrume wie sein eigenes heimisches ist, ist bereits stark; vollkommen aber ist derjenige, für den die ganze Welt Fremde ist. Die zarte Seele hat ihre Liebe fest in einer bestimmten Stelle der Welt verankert; die starke Persönlichkeit hat ihre Liebe auf alle Regionen ausgedehnt; der vollkommene Mensch hat die seine ausgelöscht."

Der Geist der Revolution ist nicht verlorengegangen, ihre Spur verläuft in der kollektiven Phantasie der Menschheit. Davon weiß vorab der Dichter zu singen. Die Poesis und nicht die Ökonomie ist der Uterus prometheischer Veränderung. Die kommunistische Kritik der kapitalistischen Verhältnisse muß bestehen bleiben, aber sie soll sich mit dem poetischen Weltentwurf verbinden, der per se poesis und nicht oikonomia ist.

Die wirtschaftliche Globalisierung und der scheinbare Sieg des Kapitalismus möchten die Sache des Kommunismus, *die Sache selbst und ihre Geschichte,* ad acta legen, indessen bleibt der Gedanke der Subversion und der Revolution solange aktuell, solange die Menschheit in gedemütigten, geknechteten und unfreien Verhältnissen lebt, solange der Mensch ein verlassenes und verächtliches Wesen ist. Alle Verhältnisse sind umzuwerfen, die die dionysisch schöpferische Arbeit des Menschen in lohnabhängige und kapitalbestimmte Sklaventätigkeit verkehren – *dies ist der kategorische Imperativ des Kommunismus, der erst durch seine Verwirklichung aufzuheben ist.*

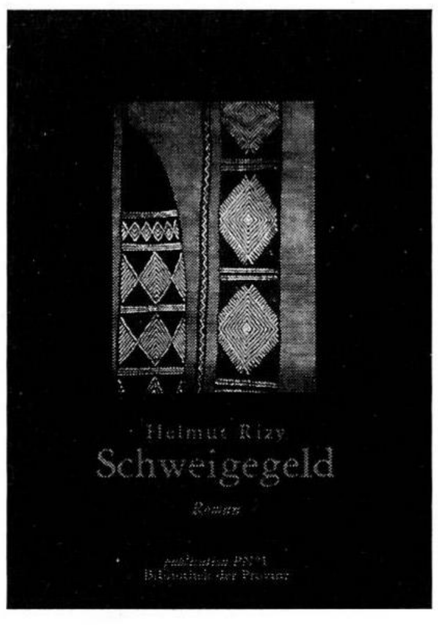
Nec/nec

nicht hammer und nicht amboß
auch kein herr und nie knecht
ein krieger jedoch und ein pazifist
gehend
aufrecht in die schlacht
der lebenden opfer wie die rache
der toten fürchtend
immer voran
über die schatten hinaus
auf dich zu
zur rückkehr vom andern bestimmt
derart dämon den liebenden
wie botschafter aller
verkündend
die lustvolle zeugung der welt;
vertrauter des seins wie des nicht-
seins
pilger der kabbala
unterwegs im labyrinth der
kombination
vermeldend den bewunderten
was von den begehrenden
und den begehrenden
was von den bewunderten kommt
der einen geschenke und tribute
der anderen ermessen
und vergebung der tribute;
über diesen bericht vom verlauf
steht keine andere nachricht

■

Dr. Peter JIRAK ist Philosoph. Er lebt in München und in Italien.

NEUERSCHEINUNG



Helmut Rizy
Schweigegeld
Roman

Bibliothek der Provinz
Weitra 1997
210 Seiten, 270 Schilling, 39 DM

Eigentlich war Abd as-Salam Karim, Beamter im irakischen Verteidigungsministerium, nur nach Wien gekommen, um hier Schweigegeld in Empfang zu nehmen. Bevor er noch die Heimreise antritt, wird jedoch jener Unternehmer, der bereit war, eine halbe Million US-Dollar dafür zu zahlen, daß den Ermittlern der UNO keine Unterlagen über seine Geschäfte mit Baghdad in die Hände fielen, ermordet, und im Zusammenhang damit ein Araber gesucht. Abd as-Salam kennt nur noch einen Gedanken: Der Polizei nicht in die Hände zu fallen ...

„Die Dummköpfe nennen ihn dumm, und die Schmutzigen nennen ihn schmutzig."
(Bertolt Brecht, Lob des Kommunismus)[1]

Hugo und die Oktoberrevolution

Eine überfällige Abrechnung

Franz SCHANDL

Was jetzt kommt, ist natürlich keine wissenschaftliche Auseinandersetzung. Wissenschaftliche Kritik und Debatte verdienen nur wissenschaftlich Bemühte. Es ist eine polemische Attacke, ein Überfall, wie er schon längst notwendig gewesen wäre, jedoch weder von Politik noch Zunft geleistet wurde. Der Ton ist der kritisierten Person entsprechend grob gehalten.

Wie beginnt man über das Buch „Hört die Signale. Aufstieg und Fall des Sowjetkommunismus"[2] zu schreiben, von dessen Schädlichkeit man von Anfang an überzeugt gewesen ist und dann daraufkommt, daß es noch viel schlechter ist, als angenommen, daß die Niveaulosigkeit die Schädlichkeit übersteigt?

Nun, der beste Einstieg ist wohl der, mit einigen offensichtlichen Faktenfehlern des Herrn Portisch zu beginnen. Diese treten in einer Häufigkeit auf, die jeder seriösen Recherche ins Gesicht schlagen. Doch wer weiß schon Bescheid? Wer prüft schon nach? Wer verfügt schon über das, worin Portisch sich nicht zurechtfindet? Portisch und seinesgleichen können alles erzählen. Das tun sie auch.

Einige Beispiele:

- 1898 bei der Gründung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAPR) in Minsk konnten Plechanow und Lenin gar nicht an einem Strang ziehen (S. 15), der eine saß in Westeuropa im Exil und war von diesem Treffen nicht unterrichtet, der andere befand sich in sibirischer Verbannung. Dieser I. Parteitag – der übrigens folgenlos und ohne Bedeutung blieb, die Teilnehmer wurden allesamt verhaftet – fand daher ohne Wissen der späteren bolschewistischen und menschewistischen Spitzen statt.
- Der linke Flügel der internationalen Sozialdemokratie lehnte weder die bürgerliche Demokratie noch Reformen ab. (S. 16) Für Lenin war der bürgerliche Staat, unabhängig von seiner Herrschaftsform, „in letzter Konsequenz unbedingt eine Diktatur der Bourgeoisie".[3] Nichtsdestotrotz kämpften die Bolschewiki gerade für die Durchsetzung der bürgerlichen Demokratie und gegen die zaristische Autokratie. Die russischen Sozialdemokraten (Bolschewiki wie Menschewiki) waren, eben weil der Liberalismus so schwachbrüstig gewesen ist, die entscheidende Kraft im Kampf für bürgerliche Reformen. Erst 1917 orientierten die Bolschewiki auf die sozialistische Revolution. Außer in revolutionären Situationen plädierte Lenin stets für die Teilnahme an den repräsentativen Körperschaften: „Die Sozialdemokratie betrachtet den Parlamentarismus (...) als eines der Mittel der Aufklärung, zur Erziehung und Organisierung des Proletariats zu einer selbständigen Klassenpartei, als eines der Mittel des politischen Kampfes für die Befreiung der Arbeiter."[4] Ähnliches gilt auch für die Reformen: „Der Unterschied zwischen uns und den Reformisten", schreibt Lenin „wird nicht darin bestehen, daß wir gegen die Reformen, sie dafür sind. Mitnichten. Sie beschränken sich auf Reformen und degradieren sich dadurch (...) zu bloßen ‚Krankenwärtern des Kapitalismus'."[5]

  Von Portischs Argumentation bleibt nichts übrig. Man könnte diese gegenüberstellende Methode in unzähligen Fällen anwenden. Portisch ging es jedenfalls nicht um die Darstellung oder gar Untersuchung der bolschewistischen Politik und Theorie, sondern ausschließlich um deren Diskreditierung.
- Völlig wirr und unzulänglich ist die Schilderung des II. Parteitags 1903 in Brüssel (von Portisch als Tagungsort übrigens vergessen) und London. (S. 16) Nicht mit Mühe, wie er behauptet, sondern ohne größere Widerstände gelang es ein Programm zu verabschieden. Es sollte bis 1917 sowohl für Bolschewiki als auch Menschewiki Gültigkeit behalten. Plechanow gehörte auf diesem Parteitag nicht zu den Gemäßigten – in jeder banalen Chronik hätte Portisch das nachlesen können –, sondern war mit Lenin der eigentliche Gründungsvater der Bolschewiki. Diese Achse sollte erst ein halbes Jahr später brechen, als Plechanow zu den Menschewiki wechselte. Nicht Lenins Parteikonzept wurde an diesem Kongreß verworfen, sondern bloß sein Vorschlag betreffend die Kriterien der Mitgliedschaft (§ 1 des Parteistatuts der SDAPR). Auch spaltete sich die Partei auf dieser Tagung in Bolschewiki und Menschewiki nicht wegen der nationalen Frage (S. 17), sondern aufgrund einer Personalentscheidung über die Zusammensetzung der Redaktion des Zentralorgans, der Iskra.[6] Hauptkontrahent Lenins war damals auch nicht der junge Trotzki gewesen, sondern Julius O. Martow. Der Menschewikenführer kommt allerdings im ganzen Buch nicht vor. Er wird verschwiegen, ebenso dessen ambivalente Haltung zur Oktoberrevolution. Wer nicht ins Bild paßt, wird eliminiert. So kommt es, daß Portisch im Konflikt Bolschewiki gegen Menschewiki zwar immer Partei für die letztgenannten ergreift, ohne deren zentrale Exponenten, Martow und Dan, auch nur namentlich anzuführen.
- Durch nichts aufrechtzuerhalten ist die Behauptung, daß „Lenins Fraktion bis zum Herbst 1917 meist weit in der Minderheit blieb" (S. 17). Wahr ist vielmehr, daß die Kräfteverhältnisse schwankten. Am IV., dem Stockholmer Vereinigungsparteitag 1906 dominierten die Menschewiki, am V. Parteitag 1907 die Bolschewiki.[7] Von 1910 bis zu Kriegsbeginn hatten eindeutig die Bolschewiki die Oberhand, was sich in den Wahlen zur IV. Duma 1912, dem russischen Parlament (vor allem was die Arbeiterkurie betraf), zeigte. Die Menschewiki waren außerdem in diverse

Kleinstfraktionen auseinandergefallen, während die Bolschewiki meist einen einheitlichen Block bilden konnten. Durch den konsequent internationalistischen Standpunkt im Krieg verloren die Bolschewiki vorübergehend diesen Einfluß. Erst im Sommer 1917 sollte die Mehrheit der sich als Sozialdemokraten bezeichnenden Genossen wieder hinter ihnen stehen.

Man sieht, es ist alles nicht so einfach, wie Portisch es sich macht. Für solche Differenzierungen ist in seinem Buch freilich kein Platz, widersprechen diese doch dem Bild, das er von der kleinen Sektiererpartie der Bolschewiki zeichnen möchte.

● Schlicht falsch ist auch die Aussage, daß „für Lenin die Sowjets noch keine brauchbaren Organe (sind), von dieser Art der Basisdemokratie und direkten Vertretung der Arbeiterschaft hält er wenig." (S. 23) Es war gerade Lenin, der innerhalb der bolschewistischen Partei, die übrigens vor der Stalinschen Periode nie eine monolithische Organisation oder gar eine Führerpartei gewesen ist, die Akzeptanz und Befürwortung der Räte durchsetzte. Die Fragestellung „Sowjet der Arbeiterdeputierten oder Partei?" wies er entschieden zurück: „Mir scheint, man darf die Frage nicht so stellen, die Antwort muß lauten: Sowohl Sowjet der Arbeiterdeputierten als auch Partei."[8] Und: „Mir scheint, es wäre nicht zweckmäßig, wenn sich der Sowjet voll und ganz einer Partei anschließen würde."[9] Ebenso wie sein damaliger Kontrahent Leo Trotzki bezeichnete Lenin schon 1905 den Rat als „Keimform der provisorischen revolutionären Regierung."[10]

Das alles ist nachlesbar, versteckt sich nicht in finsteren Archiven. Doch an authentischen Informationen hat der Herr wenig Interesse.

Marxismus als Dodltheorie

Nun, wir sind gerade auf Seite 23 von 450 Seiten angelangt und könnten mit diesen schlichten Richtigstellungen und Zurückweisungen wohl den ganzen Beitrag füllen. Doch das ermüdet. Das bisher exemplarisch Gesagte reicht unserer Ansicht nach schon aus, um die Seriosität dieser Arbeit glattweg zu negieren. Wer so oberflächlich recherchiert, muß sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er vom Gegenstand eigentlich nichts versteht, ja daß es ihm um den gar nicht geht. Portisch läßt sich auch nirgends wirklich auf eine Auseinandersetzung mit bolschewistischer Theorie und Praxis ein. Gleich einem geifernden Staatsanwalt hat er willkürlich Material zur historischen Verurteilung des Kommunismus zusammengetragen. Er ist ein Geschichtenerzähler, von Geschichte hat er keine Ahnung, auch wenn er sie und sich im Fernsehen aufführt.

Der Marxismus wird unter Portischs Händen – man stelle sich vor, wie er so in der Television herumwachelt – zu einer wahren Dodltheorie. Er bringt ihn auf (s)einen Banalstnenner. In seinen Zusammenfassungen sind Marx und Engels absolut nicht mehr erkennbar. Anstatt der Lehre des Karl Marx grinst uns die Leere des Hugo Portisch entgegen. Dieser Marxismus kennt einmal keine Nationalitäten (S. 17), ein anderes Mal unterstellt er ihm ein harmonisches Modell des natürlichen Umschlags vom Kapitalismus zum Sozialismus. (S. 16, 132)

Laut Portisch hielt der gute Marx Rußland natürlich auch nicht reif für die Revolution. Nun, was soll's, auch hier dachten Marx und Engels wieder einmal vielschichtiger. Im Vorwort etwa zur russischen Ausgabe des Manifests aus dem Jahre 1882 schreiben die beiden: „Wird die russische Revolution das Signal einer proletarischen Revolution im Westen, so daß beide einander ergänzen, so kann das jetzige russische Gemeineigentum am Boden zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen."[11] Keine anderen Aufgaben stellten sich die russischen Revolutionäre, genau dieser Grundgedanke lag sowohl Trotzkis Permanenter Revolution als auch Lenins Aprilthesen zugrunde. Man mag das nun teilen oder nicht, man sollte es nur nicht vergessen.

Wenn Portisch schreibt, Lenin verstoße gegen Marx (und der Journalist tut das andauernd), so gibt er damit bloß zu erkennen, als was er den Marxismus verstanden haben will, nämlich als Glaubenslehre, als festes Dogma, nicht als Theorie, die Entwicklungen, Erneuerungen und Brüchen unterworfen ist. In dieser Auffassung des Marxismus trifft Portisch sich bloß mit Stalin.

Bezüglich sozialistischer Theorie verfügt Portisch über wenig Wissen, von Erkenntnissen ganz zu schweigen. Sein Marxismus ist einer, der aus antikommunistischer Sekundärliteratur zusammengeflickt wurde.

Oktoberrevolution als Rätsel

Die Oktoberrevolution, die Portisch uns vorstellt, hat mit der, wie wir sie kennen, wenig zu tun. Alles, was den phänomenalen Wiederaufstieg der Bolschewiki in den Monaten Mai-Oktober 1917 erklären könnte, wird unterschlagen: die Kriegspolitik der Provisorischen Regierung, die Todesstrafe an der Front, die geschickte Bündnispolitik der Bolschewiki, die großartigen Wahlerfolge in den Sowjets und in den Dumas der Städte etc. Von all dem lesen wir nichts oder wenig.

Es ist also nicht verwunderlich, daß Portisch, der die elementaren Veränderungen unberücksichtigt läßt, sodann schreiben muß: „Dennoch bleibt es für Historiker immer noch ein Rätsel, wie es einer an sich so kleinen Partei gelingen konnte, sich gegen so große Mehrheiten durchzusetzen, wie es die Sozialrevolutionäre und die Menschewiki gemeinsam und mit den Kadetten und anderen grundsätzlich demokratischen Parteien darstellten." (S. 83)

Der Satz ist nicht nur formal schief, hier geht auch wieder einmal inhaltlich alles durcheinander, was nur durcheinander gehen kann. Interessant ist, daß Portisch keine differenzierten Wahlergebnisse aus den Petrograder und Moskauer Sowjets bzw. den Dumas der Hauptstädte vorlegt. Aus denen wäre nämlich ersichtlich, daß in den großen Städten nicht nur die überwältigende Masse der Arbeiter und Soldaten hinter den Bolschewiki stand, sondern auch bei allgemeinen Wahlen diese relative oder absolute Mehrheiten stellten. Die – in einen linken probolschewistischen und in einen rechten antibolschewistischen Flügel gespaltenen – Sozialrevolutionäre hatten in den Städten hingegen wenig Anhang und befanden sich politisch in Abhängigkeit von der viel kleineren Menschewikenpartei. Letztere, ebenfalls gespalten, erreichte bei den Wahlen zur Konstituierenden Nationalversammlung nicht einmal 5 Prozent. Das alles gilt es zu berücksichtigen, wenn man von Kräfteverhältnissen spricht. Es ist geradezu ein Hohn, von der Partei, die zu Herbstbeginn 1917 fast alle Sowjets dominierte, als „einer an sich so kleinen Partei" zu reden.

Der Sieg der Oktoberrevolution, so die Essenz der Lektüre, ist nur möglich gewesen aufgrund von Lügen und Erfindungen, von Tücke und Kaltblütigkeit. Nun, diese Momente spielen in allen zugespitzten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen eine Rolle – die besten Ausführungen dazu finden sich bei Clausewitz und Trotzki –, doch diese Momente können nur geschichtsträchtig werden, wenn der Boden für

sie aufbereitet ist, das heißt, wenn starke gesellschaftliche Bewegungen dahinter stehen. Was zeitgenössische Historiker wie der Menschewik Suchanow oder der Kadettenführer Miljukow (beide finden im Literaturverzeichnis wie im Buch keine Berücksichtigung) anstandslos anerkannten, nämlich, daß 1917 und auch später die Massen die Politik der Bolschewiki unterstützten, wird von Portisch glattweg abgestritten: „Die Bolschewiki waren nicht beliebt"(S. 83), schreibt er. Dagegen der Chef der liberalen Kadettenpartei Miljukow: „Die sozialpatriotische Richtung der Mehrzahl des europäischen Sozialismus fand Sympathien unter der älteren Generation der russischen Emigranten wie Plechanow, Deutsch, Burzew und anderen. Bei den Arbeitermassen und nachher bei den Truppen fanden die Anhänger Lenins unvergleichlich mehr Beifall."[12] Oder der menschewistische Chronist Suchanow, der für den Herbstbeginn 1917 konstatierte: „Die Masse lebte und atmete mit den Bolschewiken. Die Partei Lenins und Trotzkis hatte sie fest in der Hand."[13]

Solche Feststellungen passen freilich nicht ins Bild, daher hat es sie auch gar nicht gegeben. Wenn Portisch es wünscht, sind die Massen bei den Bolschewiki weg. So einfach geht das heute. Nicht nur Stalinisten schreiben die Geschichte um.

Gänzlich verschwiegen wird auch die Rolle der liberal-demokratischen, aber doch großrussischen und nationalistischen Kadettenpartei und des Ministerpräsidenten Kerenski beim Kornilow-Putsch. Nach allen uns zur Verfügung stehenden Unterlagen ist die Unterstützung durch die bürgerliche Kadettenpartei als gesichert und jene Kerenskis als höchstwahrscheinlich anzunehmen. Die Demokratie, die Portisch so lobt, wollte gerade ihre eigene Diktatur errichten. Prägte nicht Miljukow den Satz „Kornilow oder Lenin?"? Hatte der Kadettenführer die Alternativen nicht ebenso wie die Bolschewiki ganz klar erkannt?

Die Lösung der Doppelherrschaft – gemeint ist die parallele Exekutivgewalt von Regierung und Sowjet –, konnte nur in einer rechten Diktatur oder in der bolschewistischen Machtübernahme liegen. Auch Kerenskis Versuche, eine bonapartistische Herrschaft zu etablieren, gingen in diese Richtung. Demokratie im westlichen Sinne stand 1917 nicht auf der Tagesordnung. Die Alternative zum Bolschewismus war ein faschistoides, reaktionäres System, wie es in der Zwischenkriegszeit im Baltikum, in Polen oder in Ungarn anzutreffen ist.

Lenin und Trotzki ergriffen also eine Chance, die keineswegs von Dauer gewesen wäre. Der „Putsch"-Vorwurf – zu dem wiederum gänzlich unseriös die Bolschewikenführer Sinowjew und Kamenew als Kronzeugen herhalten müssen, obwohl in ihrem Sondervotum gegen den Aufstand dieser Begriff selbstverständlich mit keiner Silbe vorkommt[14] –, der heute vielfach gegen die Oktoberrevolution gerichtet ist, ist rein ideologischer Natur, er findet in den tatsächlichen Ereignissen des Jahres 1917 keine Unterstützung. Revolution wie Bürgerkrieg konnten von den Bolschewiki nur erfolgreich gemeistert werden, weil ein Großteil der Bevölkerung mit ihnen sympathisierte und für ihre Ziele eintrat. Die Oktoberrevolution verlief deswegen so ruhig, weil an den entscheidenden Orten in den entscheidenden Tagen eigentlich schon alles für die Bolschewiki entschieden war.

Die russische Revolution war zweifellos eine Revolution der Massen, das heißt, der vom Proletariat und ihrer Vorhut, der bolschewistischen Partei, geführten Massen. Daß an den entscheidenden Operationen des Oktoberaufstands „kaum mehr als fünfundzwanzig bis dreißig Tausend"[15] Menschen teilnehmen sollten, widerspricht dem nur scheinbar. Die Mehrheit unterstützte die bolschewistische Umwälzung, gegen den Umsturz gab es vor der Intervention und dem Bürgerkrieg keinen nennenswerten Widerstand.[16]

Trotzkis diesbezügliche Argumentation ist bis heute an Schlüsssigkeit und Differenzierungsvermögen unübertroffen geblieben. In dem methodisch ansprechenden, theoretisch niveauvollen wie ausgezeichnet geschriebenen Standardwerk „Geschichte der russischen Revolution" weist er die Putschgerüchte entschieden und überzeugend zurück: „Die Ruhe in den Oktoberstraßen, das Fehlen von Massen und Kämpfen gaben den Gegnern Anlaß, von Verschwörung einer verschwindenden Minderheit, vom Abenteuer eines Häufleins Bolschewiki zu sprechen. Diese Formel wurde in den dem Aufstande folgenden Tagen, Monaten und sogar Jahren unzählige Male wiederholt. (...) In Wirklichkeit konnten die Bolschewiki im letzten Moment den Kampf um die Macht auf eine „Verschwörung" beschränken, nicht weil sie eine kleine Minderheit waren, sondern im Gegenteil, weil sie in den Arbeitervierteln und Kasernen eine erdrückende, geschlossene, organisierte und disziplinierte Mehrheit hinter sich hatten. Richtig die Oktoberrevolution verstehen kann man nur dann, wenn man das Blickfeld nicht auf ihr abschließendes Glied beschränkt. Ende Februar wurde die Schachpartie des Aufstandes vom ersten bis zum letzten Zug gespielt, das heißt bis zur Waffenstreckung des Gegners; Ende Oktober lag die Grundpartie bereits zurück, und am Tage des Aufstandes war nur die ziemlich enge Aufgabe zu lösen: Matt in zwei Zügen."[17]

Böse Bolschewiken

Auch wenn man etwas verdammt, sollte man sich verdammt noch einmal dem Verdammten annähern. Portisch greift Lenin nicht an, er vergreift sich an ihm. Der Lenin Portischs ist eine Erfindung Portischs. Jener muß so einerseits nur als engstirniger Dogmatiker in Erscheinung treten, andererseits als einer, der gegen Marxens Lehre immer wieder verstößt. Wenn Lenin mit alten Vorstellungen bricht, dann wird er ganz einfach zum Opportunisten. Aber es ist eigentlich gleich, was er tut. He's a bad guy!

Absurde Geschichterln erzählt Portisch. Etwa das, wie der heimtückische Intrigant sein Politbüro gründete. Nachdem das Zentralkomitee mit 10 gegen 2 Stimmen (Sinowjew, Kamenew) den Aufstand beschlossen hatte, darf Lenin folgendes getan haben: „Diese Situation wird blitzschnell genutzt. Auf Wunsch Lenins soll die Partei nun nicht mehr vom Zentralkomitee, sondern von einem eigenen, bedeutend kleineren Gremium geleitet werden, einem politischen Büro. Seine Mitglieder werden sogleich bestimmt: Lenin, Trotzki, Stalin, Sokolnikow und Bubnow. Erstaunlicherweise werden auch Kamenew und Sinowjew ins Politbüro gewählt, weil man auf ihre Autorität und Popularität nicht verzichten will, vielleicht auch, um sie als Opposition unter Kontrolle zu halten." (S. 58)

Wie war's wirklich? Abgesehen davon, daß nicht fünf bestimmt und nur zwei gewählt wurden, abgesehen davon, daß laut Sitzungsprotokoll Felix Dserschinski diesen Antrag stellte[18], sollte dieses Politbüro vor der Umwälzung kein einziges Mal zusammentreten. Schlag nach bei Trotzki: „In der Sitzung vom 10. wurde auf Dserschinskis Antrag ein politisches Büro aus sieben Mann gewählt: Lenin, Trotzki, Si-

nowjew, Kamenjew, Stalin, Sokolnikow, Bubnow. Die neue Institution erwies sich jedoch als völlig lebensunfähig: Lenin und Sinowjew waren noch immer illegal; Sinowjew wie auch Kamenjew setzten außerdem ihren Kampf gegen den Aufstand fort. Das politische Büro versammelte sich in der Oktober-Zusammensetzung nicht ein einziges Mal, und man hatte es bald einfach vergessen, wie so viele andere, im Strudel der Ereignisse ad hoc entstandene Organisationen."[19]

Das von Portisch hier so aufgeblasene Politbüro spielte also im Oktober keine Rolle. Unlogisch wäre auch, daß ein so gerissener Trickser und heimtückischer Intrigant wie Lenin eine 10:2-Mehrheit in eine 5:2-Mehrheit umwandeln hätte wollen. Das würden wir eher eine blitzschnelle Dummheit nennen. Auch im Rechnen scheint Portisch schwach zu sein. Doch wer liest schon so genau? Wer hört schon so genau hin?

Besonders lächerlich wird es, wenn der Unterschied zwischen Lenin und Trotzki so beschrieben wird, daß zwar beide für Gewaltanwendung eingetreten wären, Trotzki aber im Gegensatz zu Lenin für Koalitionen mit anderen Kräften zu haben war. (S. 20) Wer sich auch nur oberflächlich die Entwicklungslinien der bolschewistischen Politik anschaut, wird sofort eines besseren belehrt. Lenin war geradezu ein Meister von Taktik, Strategie und Bündnispolitik, und – man sollte es nicht vergessen – ein prinzipieller Verfechter des Kompromisses. Doch für solche Feinheiten hat der Popularisator der Gemeinheiten nicht viel übrig.

Lenin und Trotzki werden als Gewaltmenschen beschrieben, ihr Handeln oft auf ein tückisches und terroristisches Wollen reduziert. Die Schriften der beiden, ihre Analysen, Rechtfertigungen und Begründungen haben in Portischs Werk keinen Platz, obwohl es doch gerade um sie und ihre Politik geht. Was für Lenin und Trotzki gilt, gilt ebenso für Stalin, Sinowjew, Bucharin. Möglicherweise hätte die Aufarbeitung den Herrn Journalisten überfordert.

Ausgiebig besprochen wird – wer hätte es anders erwartet – der bolschewistische Terror. Dabei wird allmeist so getan, als ob dieser eine brandheiße Neuigkeit wäre.

Die Oktoberaufstand selbst war eine der unblutigsten Umwälzungen in der Geschichte. Die Bolschewiki waren in der Anfangszeit geneigt, Milde walten zu lassen. Die Todesstrafe wurde abgeschafft, die meisten Minister der alten Regierung auf Drängen des Menschewikenführers Martow freigelassen, die Bewegungsfreiheit der anderen sozialistischen Parteien vorerst nicht eingeschränkt, die österreichischen und deutschen Kriegsgefangenen von der Zwangsarbeit befreit etc. Über die wohltätigen Vorhaben und Maßnahmen der revolutionären Regierung ließe sich noch einiges berichten. Wichtig in unserem Zusammenhang ist es zu betonen, daß Portisch – und das ist wiederum kein Zufall – dies alles vergißt. Was nicht in sein Bild paßt, paßt eben nicht in sein Buch und in seine Sendung.

Ganz beiläufig hingegen wird die Intervention vierzehn ausländischer Mächte im bolschewistischen Rußland erwähnt. (S. 92f.) Wahrscheinlich ist das für einen liberalen Journalisten wie ihn ganz selbstverständlich. Wohl ein Kavaliersdelikt. Aber erst diese Intervention, und nicht die bolschewistische Machtergreifung, erzwang den Bürgerkrieg mit all seinen Brutalitäten auf beiden Seiten. Ohne die ausländische Hilfe hätte sich der weiße Widerstand gar nicht erst formieren und entfalten können.

Die Bolschewiki antworteten mit dem Aufbau der Roten Armee. Was die Bürger bis heute schockiert, ist, daß hier das erste Mal in der Geschichte der bürgerlichen Herrschaft deren Gewalt- und Terrormonopol in Frage gestellt wurde. Die Bolschewiki wußten aber, wie es ihren Genossen in Finnland, im Baltikum, in Deutschland oder Ungarn ergangen war. Vor die Alternative gestellt, von Interventionisten und Reaktionären (die Weiße Armee mit ihren zaristischen Befehlshabern kann kaum als demokratische Alternative zu den Bolschewiki angesehen werden) gemeuchelt zu werden oder zu meucheln, entschieden sie sich für letzteres. Wie schrieb doch die österreichische Soziologin Rosa Mayreder einmal: „Wer Macht besitzt, hat nur die Wahl, die Mittel, die zu ihrer Behauptung erforderlich sind, anzuwenden, oder widrigenfalls die Macht zu verlieren."[20] Ganz armselig wirken daher Sätzchen wie: „Fast alle seine Aktionen (gemeint ist Lenin, F. S.) sind darauf ausgerichtet, die soeben errungene Macht abzusichern."(S. 83) Na sowas!

Auch in der gerne angeführten georgischen Frage (vgl. S. 119f.) wird heute immer wieder unterschlagen, daß Georgien das Bündnis mit Sowjetrußland ablehnte und sich entschieden auf die Seite der Interventionisten und somit der Weißen Armee stellte. Was zur Folge hatte, daß die Berge im Kaukasus den Weißen als Flucht- und Rückzugsgebiet dienten. Da wurde kein friedliches sozialdemokratisches Ländchen überfallen, sondern ein pro-imperialistischer Bündnispartner, der in einer Kriegssituation eindeutig Stellung bezogen hatte. Das rechtfertigt freilich nicht die von Lenin und Trotzki kritisierte brutale Vorgangsweise von Stalin und Ordshonikidse, es erklärt aber doch die Eskalation. „Wenn die „Selbständigkeit" Georgiens darin besteht, daß es auf Verlangen der Türken, Deutschen, Engländer und Franzosen gezwungen war, das Haus Sowjet-Rußlands in Brand zu stecken, so können wir uns natürlich nicht mit einer solchen Selbständigkeit aussöhnen"[21], schreibt der Kriegskommissar Trotzki.

Gschichterln statt Geschichte

Portisch erzählt immer nur Teile von Geschichten, nicht Geschichte, sondern Geschichterln. Nicht Erkenntnis ist angesagt, sondern Entsetzen. Der moderne Bürger entsetzt sich gern. Fragen etwa, warum die Bolschewiki den Bürgerkrieg gewannen, sollten von Freund und Feind ernsthaft beantwortet werden. Portisch hingegen plaudert irgendetwas von Fanatismus und Opportunismus, von List und Lüge. Untergeordnete historische Bestimmungsstücke werden relevant, die relevanten verniedlicht oder geleugnet. Kein Wunder, daß Portisch sich sooft wundert bei dieser wunderlichen Weltsicht.

Die Ausführungen von Portisch und seinen medialen Nachbetern sind verlogen. Sie abstrahieren von den damals aktuellen Gegebenheiten und führen moralische Muster ein, die in dieser zugespitzten Situation des Bürgerkrieges, der Rußland bis an den Rand des Kannibalismus führte, keine Rolle spielen konnten. In Zeiten der extremen Hungersnot ist es unter solch elenden Voraussetzungen zwingend erforderlich, die Gefangenen der Gegenseite sofort zu exekutieren. Mord oder Selbstmord, lautete da die fatale Alternative. Daß Menschen von solchen bitteren Ereignissen nicht zu ihrem Vorteil geprägt werden, liegt auf der Hand. Das Entsetzen über die Erschießungsbefehle eines Lenin oder Trotzki sind jedoch bürgerliche Heuchelei.

Notwendigkeit und Begründung des roten Terrors sind übrigens ausführlichst in den Antworten von Le-

nin[22], Trotzki[23] und Karl Radek[24] an den deutschen Sozialdemokraten Karl Kautsky[25] nachzulesen. Der Vorwurf Portischs bewegt sich hingegen auf dem armseligen Niveau, den Bolschewiki im Krieg kriegerisches Verhalten vorzuwerfen.

Was man den Bolschewiki bis heute nicht verziehen hat, ist, daß sie die Mittel, die zu ihrer Vernichtung gedacht waren, selbst gegen ihre Feinde kehrten. Das bolschewistische Gewaltregime ist eine Folge des Ausbleibens der europäischen Revolution, des Bürgerkriegs, der Rückentwicklung der Produktivkräfte und des Konsumtionsniveaus. Es ist diesen Umständen geschuldet, nicht irgendwelchen despotischen Plänen oder Absichten. Es ist notwendig zu betonen, daß die Einschränkungen der Freiheit nicht aus der Programmatik herrühren, daß diese Folge und nicht Ursache des Bürgerkriegs waren. Sie wurden als zeitweiliges Mittel angesehen, mit denen man sich eine Atempause verschaffen wollte. Die Verselbständigung wie Selbstverständlichkeit dieser Diktatur fällt erst in die Dreißigerjahre.

Analysator statt Analytiker

Portisch ist kein Analytiker, sondern ein Analysator. Die Behandelten liegen auf der Couch, blättern im Bilderbuch oder televisionieren. Er reißt sämtliche historische Gegenstände aus ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang, läßt diese als nackte Tatsachen, die noch dazu oft falsch sind, auftreten, um dann ein moralisches Urteil nachzuliefern. Daß das Ganze hingeschludert ist, versteht sich von selbst. Davor schützen auch die prominenten Namen im Dankesverzeichnis nicht, eher schon frägt man sich, welch Teufel da einige Historiker geritten hat, sich für soetwas herzugeben.

Garniert mit vielen Fehlern ist dieses Machwerk eine Mischung aus Auslassungen und Auslassungen. So hängt sich eine Assoziationskette an die nächste. Nicht historische Erkenntnis ist gefragt, sondern die weltanschauliche Vernichtung einer „Heilslehre". Mehr als die Russische Revolution spiegelt dieses Buch die Wunschvorstellungen liberaler Geschichtsklitterung wider.

Portischs Glück ist, daß sich eigentlich niemand auskennt. Auf der Grundlage des eigenen wie des fremden Nichtwissens ist es für einen journalistischen Abstauber freilich leicht aus Bilderbüchern Bestseller zu machen. Geschichte wird unter seinen Händen – um einen Ausdruck Marxens zu verwenden – zu einer Gespenstergeschichte. Taten, Handlungen, Ereignisse kennen keine gesellschaftlichen Bedingungen, laufen wildgeworden durch Zeit und Raum.

Hugo Portisch hat nichts zu sagen. Er sagt es eigentlich nicht einmal gekonnt. Trotzdem kommt es an, weil es übertragen wird. Das Übertragene funktioniert als Überträger, die Mischung aus Ignoranz und Penetranz, Verschlagenheit und Alltagsverstand infiziert.

Hans Rauscher und Ernst Trost haben unmittelbar nach dem Erscheinen des Bandes in den WAZ-Zeitungen ihre Nacherzählungen geschrieben. Die Herren sind in ihren Auslegungen meist noch vermessener als ihr Kostgeber. Der Kommunismus ist vogelfrei, jeder antikommunistische Vogel kann unwidersprochen sagen, was ihm halt so einfällt. Jeder Einfall ein Ausfall. Ein großer emanzipatorischer Versuch wird kriminalisiert, zu einem Verbrechen gegen die Menschheit herabgewürdigt.

Conclusio? Wäre alles nicht so tragisch – was heißt: die Österreicher glauben dem Fernsehfuchtler aufs Wort –, dann könnten auch wir getrost und berauschert sagen, was SPÖ und ÖVP im Präsidentschaftswahlkampf 1992 so gerne über diesen Herren gesagt hätten: „Alles für den Hugo!" ■

Dr. Franz SCHANDL ist Historiker und Publizist.

Anmerkungen

1 Bertolt Brecht, Lob des Kommunismus, Gesammelte Werke 9, Gedichte 2, Frankfurt am Main 1967, S. 463.
2 Hugo Portisch, Hört die Signale. Aufstieg und Fall des Sowjetkommunismus, Wien 1991. Die im Text angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band.
3 Wladimir I. Lenin, Staat und Revolution (1917), Werke, Bd. 25, S. 425.
4 Wladimir I. Lenin, Sozialdemokratie und Wahlabkommen (1906), Werke, Bd. 11, S. 269.
5 Wladimir I. Lenin, Prinzipielles zur Militärfrage (1916), Werke, Bd. 23, S. 158.
6 Vgl. zur Entwirrung: Franz Schandl, Organisation und Revolution. Zur Entwicklung der politischen Theorie bei Wladimir I. Lenin, Dissertation, Wien 1992, S. 147ff.
7 Ebenda, S. 211ff.
8 Wladimir I. Lenin, Unsere Aufgaben und der Sowjet der Arbeiterdeputierten (Brief an die Redaktion) (1905). Werke, Bd. 10, S. 3.
9 Ebenda, S. 4.
10 Ebenda, S. 5.
11 Karl Marx/Friedrich Engels, [Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des „Manifests der Kommunistischen Partei"] (1882), MEW, Bd. 19, S. 296.
12 Paul N. Miljukow, Geschichte der zweiten russischen Revolution, Wien-Berlin-Leipzig-New York 1921, S. 43.
13 Nikolaj Nikolajewitsch Suchanow, 1917. Tagebuch der russischen Revolution (1918-1921), München 1967, S. 562.
14 G. Sinowjew/L. Kamenew, Sondervotum zum Protokoll der Sitzung des Zentralkomitees der RSDAP (Bolschewiki) am 10. (23.) Oktober 1917; hier zit. nach: Manfred Hellmann (Hg.), Die russische Revolution 1917. Von der Abdankung des Zaren bis zum Staatsstreich der Bolschewiki, München, 3. Aufl. 1977, S. 294-297.
15 Leo Trotzki, Geschichte der russischen Revolution, S. 937.
16 Pavel Miliukow, Rußlands Zusammenbruch, Erster Band, Leipzig und Berlin 1925, S. 39.
17 Leo Trotzki, Geschichte der russischen Revolution, S. 936-937.
18 Protokoll der Sitzung des Zentralkomitees der RSDAP (Bolschewiki) am 10. (23.) Oktober 1917; hier zit. nach: Manfred Hellmann (Hg.), Die russische Revolution 1917, S. 294.
19 Leo Trotzki, Geschichte der Russischen Revolution. Zweiter Teil: Oktoberrevolution (1934), Frankfurt am Main 1973, S. 821-822.
20 Rosa Mayreder, Der typische Verlauf sozialer Bewegungen, Wien-Leipzig, 2. verb. Aufl. 1925, S. 31.
21 Leo Trotzki, Georgien. Die georgische Gironde als politischer Typus, Kommunistische Korrespondenz, Jg. 3, Band 1, Nr. 4/5, April/Mai 1922, Reprint, Erlangen 1971, S. 342.
22 Wladimir I. Lenin, Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky (1918), Werke, Bd. 28, S. 225-327.
23 Leo Trotzki, Terrorismus und Kommunismus (1920), Darmstadt, 2. Aufl. 1978.
24 Karl Radek, Proletarische Diktatur und Terrorismus, Wien 1920.
25 Karl Kautsky, Die Diktatur des Proletariats, Wien 1919; ders., Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution, Berlin 1919.

Einfältiger Antikommunismus

Suhrkamps Einführung in die Oktoberrevolution

Manfred Hildermeier:
Die Russische Revolution. 1905-1921
Edition Suhrkamp
Frankfurt am Main 1989
300 Seiten, 160 Schilling, ca. 22 DM.

Subtile, und doch nicht zurückhaltende Feindseligkeiten gegen die Bolschewiki kennzeichnen dieses Buch. Die antikommunistische Grundausrichtung ist jedenfalls offensichtlich. Schon weniger offensichtlich, zumindest für den mit dem Thema nicht befaßten Leser, sind die zahlreichen Fehler, die der Göttinger Universitätsprofessor für Osteuropäische Geschichte (sein Spezialgebiet ist die Geschichte der russischen Sozialrevolutionäre) in seinem Band angehäuft hat.

So wird die Spaltung der russischen Sozialdemokratie auf dem Parteitag 1903 in Bolschewiki und Menschewiki erstens auf Differenzen in der Organisationsfrage (Debatte um den § 1 des Statuts betreffend die Parteimitgliedschaft) zurückgeführt. (S. 40) Die gab es zweifelsohne, doch trotzdem hatte die Spaltung einen viel „banaleren" Anlaß. Die späteren Menschewiki fühlten sich in der Zusammensetzung der Leitungsgremien der Partei (Zentralorgan und Zentralkomitee) unterrepräsentiert und kündigten daher die Zusammenarbeit mit der damaligen Mehrheit um Lenin und Plechanow.

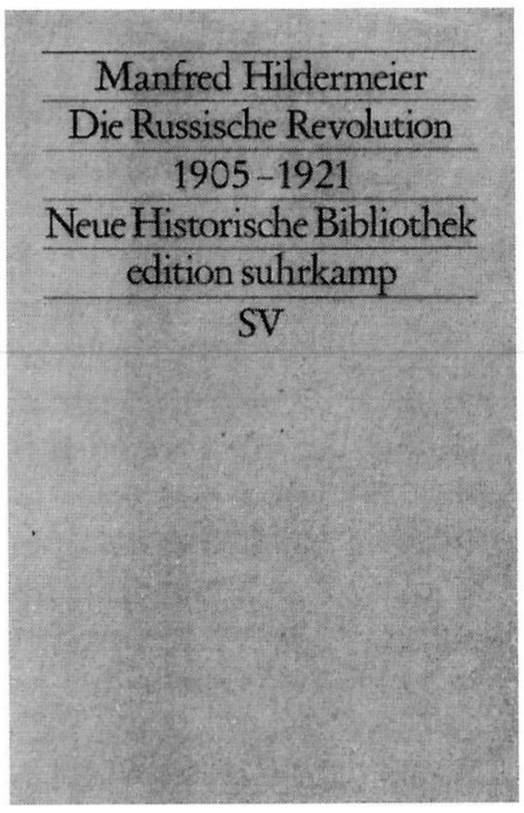
Auch der zweite Grund, daß der Menschewikenführer Martow und seine Anhänger für mehr Föderalismus, vor allem hinsichtlich der jüdischen Arbeiterorganisation (BUND) eintraten (ebenda), ist schlichtweg falsch. Gerade Martow führte die Hauptattacke am Parteitag gegen diese separatistischen Bestrebungen. In der Ablehnung der Autonomie waren sich Martow und Lenin durchaus einig.

Wer sich etwas intensiver mit den fraktionellen Auseinandersetzungen innerhalb der russischen SDAP beschäftigt, müßte auch klar erkennen, daß im komplexen Geflecht von politischen Differenzen und persönlicher Intrige es völlig verfehlt ist, hier einen Hauptschuldigen – Hildermeier meint stets Lenin – auszumachen. Die Geschichte der Spaltungen, Trennungen, Vereinigungen, interfraktionellen Bündnisse innerhalb einer einzigen nationalen Arbeiterpartei, läßt wohl doch etwas mehr vermuten als es das Einklagen der „Leninschen Obstruktion" (S. 40) nahelegt.

Inhaltliche Meinungsverschiedenheiten gab es jedenfalls in fast allen wichtigen theoretischen wie praktischen Fragen des Klassenkampfes: Organisationsaufbau, Charakter der Russischen Revolution von 1905 und 1917, Stellung zum Weltkrieg, Wahlbeteiligung und Wahlboykott, Methoden des politischen Kampfes, Einschätzung des russischen Liberalismus und der Bauernschaft, Verhältnis zur Provisorischen Regierung nach der Februarrevolution etc.

Ebenso unrichtig ist das behauptete „unheilbare Zerwürfnis" (S. 221) zwischen Kerenski und Kornilow, den beiden Hauptkontrahenten der Bolschewiki 1917. Erst nach dem gemeinsam ins Auge gefaßten und von letzterem dilettantisch durchgeführten Putsch ließ der Ministerpräsident seinen Oberkommandierenden fallen.

Wenn Hildermeier bezüglich Lenins Rückkehr im April 1917 schreibt: „Der Doppelherrschaft entstand ein unversöhnlicher Feind" (S. 161), deutet das nur daraufhin, daß dieser Historiker Wesen und Charakter einer Doppelherrschaft – der Begriff wird übrigens (wie viele andere) nirgends erklärt – nicht verstanden hat. Diese hat nämlich nur Feinde, alle gesellschaftlichen Kräfte wünschen ihre Beseitigung, kämpfen für die Überwindung dieses Übergangszustands der gesellschaftlichen Instabilität. Die Lösung der Doppelherrschaft lautet somit Revolution oder Restauration.



Doch es kommt noch schlimmer. Etwa wenn unser Autor zur sozialistischen Kritik am Privateigentum an Produktionsmitteln folgendes vermeldet: „Unversöhnliche Kritik an der bestehenden politischen Ordnung und am privaten Eigentum im Wirtschaftsleben überhaupt breitete sich aus (sic!) – nicht nur als irrationale Reaktion der Zeit (sic!), die aus den Fugen zu geraten schien (sic!), sondern auch als pragmatische Antwort (sic!) auf die Herausforderungen der wirtschaftlichen und sozialen Situation." (S. 193)

Man mag zur Vergesellschaftung der Produktionsmittel, zur Expropriation der Expropriateure stehen wie man will, diese Forderung mit einem irrationalen Zeitgeist zu erklären, hängt wohl denn doch eher mit einem anderen Zeitgeist zusammen, mit einem Zeigeist, der vor lauter marktwirtschaftlicher Euphorie gar den Endsieg des Kapitalismus verkündet.

Daß Manfred Hildermeier schlußendlich die Revolution zum gegen die Demokratie gerichteten Putsch (S. 300) erklärt, darf bei diesem zeitgeistig-verworrenen was meint: top-modischen Geschichtsbild nicht mehr verwundern.

Vor allem was politische Theorie, sowohl was Deskription als auch deren Bewertung betrifft, hat der Autor wenig zu bieten. Eine fundierte Auseinandersetzung mit Lenin oder Trotzki suchen wir vergebens. Dort, wo Hildermeier als Interpret tätig wird, begibt er sich meist aufs Glatteis, etwa wenn er behauptet, daß Lenin 1905 die „‚bürgerlichen' Kräfte schlichtweg mit der Bauernschaft identifizierte" (S. 67). Bei Lenin findet sich nichts dergleichen.

Man hat alles schon woanders besser gelesen, informativer und spannender, vor allem ohne derartige Schnitzer. Als Einführungsbuch in die Geschichte der Russischen Revolution ist der Band jedenfalls nicht geeignet, noch dazu wenn man bedenkt, welch reichhaltige Literatur zum Thema vorhanden ist. Zum Beispiel Trotzkis alles überragende Geschichte der Russischen Revolution oder die Bücher von Suchanow, Reed oder Dan. Und wer in heutigen Zeiten unbedingt Bürgerliches zu 1917 bevorzugt, dem seien die Namen Anweiler, Geyer oder Schapiro ans Herz gelegt. Sorgfältiger statt einfältiger Antikommunismus wird dort geboten.

Franz Schandl

Von Unterschieden und Gleich-Gültigkeiten*

Eine Stellungnahme wider die Auflösung der W/Leiblichkeit

Birge KRONDORFER

In der Genealogie der feministischen Praxis der Theoriebildung zur weiblichen Identität existieren unterschiedliche Denk- und Politikformen, die heute nebeneinander bzw. sich gegenüber stehen.

Die erste Phase betont die gesellschaftliche und vor allem rechtliche Gleichstellung der Frau mit dem Mann. Dabei wird das Paradigma vom ‚Subjekt Mann' nicht hinterfragt. In der zweiten Phase werden Weiblichkeit als entgegengesetztes, rettendes Prinzip angenommen und verdrängte Werte positiv besetzt. Damit wird ein quasi naturhafter Dualismus konserviert. Die dritte Reflexion dekonstruiert die Konstitutionsbedingungen von Weiblichkeit, ihren Repräsentationen und Diskursen im/des Männerbund/s, in welchen sie ein- und ausgeschlossen ist. Die hier begründete Unsicherheit für Theorie- und Praxisbildungen besteht in der Totalität dieser symbolischen Ordnung. Die aktuelle Debatte stellt die Kategorie ‚Geschlecht' überhaupt in Frage. Beide Geschlechter wären sprachlich produzierte Terme, die heterosexuell konnotiert sind und die Regeln der sexuellen und politischen Identitäten beherrschen. Hierbei ist die Lösung gleich der Auflösung jeglicher geschlechtsdifferenter Gestalt/ung.

Der Beitrag problematisiert die dadurch anvisierte Entkörperung der Frauen. Angesichts der Entsubjektivierung und Derealisierung von Politik und dem Lebendigen selbst durch Bio-, und Computertechnologien ist es fragwürdig, ob es gerade eine feministische Perspektive sein darf, der Entleiblichung der weiblichen Körper noch entgegen kommt. Der historischen Reduktion der Frauen auf ihre Körper soll heute durch eine leiblose Selbstdefinition entkommen werden.

Dekonstruktivismus eine Form von Zynismus

Im Gegensatz zu dem, was uns die Medien dauernd einreden wollen, ist der Feind heute nicht der ‚Fundamentalismus', sondern der Zyniker – selbst eine bestimmte Form des ‚Dekonstruktivismus' hat am universellen Zynismus teil, indem er eine (...) ‚provisorische Moral' vorschlägt: ‚In der Theorie (in der akademischen Schreibpraxis) dekonstruiert soviel ihr wollt und was ihr wollt, aber im täglichen Leben spielt beim gerade dominierenden gesellschaftlichen Spiel mit.' (Slavoj Zizek)

Weder seid Ihr Subjekt noch Objekt, weder frei noch entfremdet, weder der eine noch der andere, sondern immer die gleichen, in der Entzückung über die eigenen Kommutationen. Wir sind von der Hölle der andern zur Ekstase des gleichen übergegangen, vom Fegefeuer der Andersheit zu den künstlichen Paradiesen der Identität. (Jean Baudrillard)

Gegenwärtig sind wir mit der prekären Situation konfrontiert, daß die Ansicht Furore macht, die Bedeutung von Frauen hänge bloß von ihrem Gebrauch in der Sprache ab. ‚Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht', erheischt erschreckende Dimensionen. Heute sind die Grenzen der Herstellbarkeit, der Reduplikation, der Simulationen nicht abzusehen. ‚Die Frau ist tot' – es lebe die ‚neue Frau'. ‚Selbst' ist die ‚gemachte' Frau?

Eine gesellschaftliche Transformation ist am Funktionieren, in der alternative Modelle ins Leere zu laufen scheinen. Die Perspektive einer dialektischen Geschichte, die immer noch von einem Rest – das Ausgeschlossene am Eingeschlossenen (Weiblichen) – als Potentialität zur Revolte ausgehen konnte, ist eine ausgeträumte Schimäre? Differenz ist endlich vermittelt; in und an der unendlichen Verschränkung von Technik und Ökonomie – und ihrer Substanz in Atom, Bit und Gen – soll die Welt genesen; und die Frau als Frau ist gewesen.

Die Lebensentstehung ist tendentiell aus ihr herausgenommen, die Fortpflanzung technisiert worden. Nicht mehr Trieb, Geist und Seele, sondern der genetische Code, seine Informations- und Biotechnologie werden künftig die Körper determinieren. Die Lebensentwicklung ist kontrollierbar, die Lebensentstehung ist produzierbar geworden. Kündigt sich ein Jenseits der Geschlechterdifferenz im Sinne der Aufhebung der Dialektik von Fortpflanzung und Sexualität, von Sublimation und Subversion, von Widerspruch und Widerstand an?

Und die Frauen selber? Wenn sie lediglich bezeichnete Zeichen sind, wie kann dann noch von politisch-widerspenstiger Subjektivität die Rede sein? Sollte das Begehren nach Autonomie, nach Selbstbestimmung nichts anderes gewesen sein als ‚Befreiung' ins System? Wie läßt sich Kritik denn noch denken, vom Tätigwerden ganz (und gar nicht) zu schweigen, wenn solches Ansinnen dem Verdikt der Simulacren verfallen ist? Und Theorien wie sie unter anderem von Judith Butler vorgeschlagen werden, spielen dieses Spiel mit, indem sie vorschlagen, diese Paradoxien durch Parodien zu parieren. Ihre – wobei ‚ihre' nicht als Schuldzuweisung verstanden sein kann, denn wir alle sind mehr oder weniger Systeminsassen – postulierte Identität zwischen Maskerade und Mimesis als dekonstruktiv-politische Praxis der Theorie und als Maxime für politisches Handeln reflektiert deren Eingebettetheit in gesellschaftstechnische Normalisierungsprozesse nicht.

Die Kategorien ‚sex' und ‚gender' sind eine Erfindung aus der anglo-amerikanischen Feminismusdebatte. Nach einem radikalen Beginn – erin-

---

* Dieser Beitrag stammt aus: Ingvild Birkhan u.a. (Hg.): Körper – Geschlecht – Geschichte. Historische und aktuelle Debatten in der Medizin, Wien/Innsbruck 1996.

nert sei nur an Friedan, Millet, Atkinson, Firestone, Greer, Solanas, Daily, Brown, Mitchell, Rich – begann man, nachdem die ‚women studies' sich etabliert hatten, zu den ‚gender studies' überzugehen. Mit dem Paradigma der Unterscheidung von sex/gender, die allgemein formuliert darauf basiert, daß es zwar so etwas wie naturbedingte Körperlichkeit und Sexualität gibt, aber ansonsten die Differenz zwischen den Geschlechtern nichts als eine soziale Konstruktion sei. Das impliziert(e) zwei theoretische Positionen: zum einen greift ‚gender' eher auf Ideologiekritik zurück, zum anderen führt es zur Ablehnung des Schemas sexueller Dichotomie, weil diese herkömmlich unterdrückungslogisch fungibel war, zugunsten einer ‚gender-freien' Position. Gendertheoretikerinnen behaupten, daß die Weiblichkeit „ein Sumpf metaphysischen Unsinns sei, und daß man besser daran täte, sie ganz abzulehnen zugunsten einer neuen Androgynität." (Braidotti 1994, S. 15)[1] Der Begriff ‚gender', der hinsichtlich feministischer Differenztheorien die sozialen und materialen Faktoren überfokussiert, unterschlägt die semiotischen und symbolischen Aspekte, die die Differenz form(ul)ieren, in welche sie aber auch eingelassen ist.

Kritisches zu ‚sex' und ‚gender'

Dies ist das Fundament, in dem wir alle – als entweder männlich oder weiblich – unter bestimmten phallogozentrischen Bedingungen konstituiert sind. In einer solchen Ordnung sind das Männliche und das Weibliche in einer strukturell dissymetrischen Position. Männer stellen den universalen Standpunkt unter der Bedingung einer Art Verlust an Leiblichkeit dar. Sie sind dafür Repräsentanz von Transzendenz und Subjektivität, während Frauen mit dem Verlust ihrer Subjektivität und der Reduktion auf ihren Körper zu ‚rechnen' hatten, das heißt auf ‚Überverleiblichung' und Immanenz beschränkt wurden (Simone de Beauvoir). Diese zutiefst hierarchisch verankerte Positionierung läßt sich weder dadurch lösen, daß man sagt, Männer hätten kein gender (weil sie den Phallus tragen, der Zeichen für Macht und Mangel – also Menschsein schlechthin – zugleich ist) oder umgekehrt, Männer wären auch bloß ‚genderd', und somit von den Strukturen gleichermaßen betroffen wie Frauen. Der bloße Rekurs auf die ‚Gemachtheit' der Unterschiedlichkeit ist, so wenig wie er neu ist, eine Unterschlagung realpolitischer Herrschafts- und symbolischer Machtstrukturen. So wichtig die Einbeziehung des Verhältnisses von Frauen und Männern ist, will die Situation der Frauen reflektiert sein, so hat doch diese Erweiterung auch eine Verarmung des politischen Einsatzes zur Folge. ‚Genderstudies' haben sich als Rückstoßeffekt für institutionelle Praxis erwiesen. Feminismus als eine kritische Analyse, die aus weiblicher Perspektive die Verhältnisse an ihren Fundamenten angreifen will, wurde zunehmend marginalisiert bis zu dem Punkt heute, wo selbst ‚Frau'-Sagen schon ein Tabu ist. Der neutrale ‚gender-Begriff' wirkt wissenschaftlicher und annehmbarer als ‚feminist-studies' in der scientific-community, dafür spricht der Erfolg der ‚genderstudies' in Universitäten und Medien. ‚Men- and gay studies' werden als Alternative zu ‚women-studies' gefördert.

„The de-radicalizing of the feminist agenda corresponds the re-marketing masculinity and gay male identity. The opposition to gender is based on the realization of its politically disastrous institutional consequences." (Braidotti 1994, S. 163)[2]

Diese Situation hat dazu geführt, daß (manche/europäische) Feministinnen den Begriff gender für politische Praxis als unbrauchbar, für reformistisch und antifeministisch erklären.

Dem entspricht der (nicht nur persönliche) Eindruck, daß in den USA zwar zigmal mehr Frauen/gender/forscherinnen institutionalisiert arbeiten können, aber daß die politische Tragweite nirgends zu bemerken ist. Man könnte meinen, das polit-ökonomische System absorbiert seine potentiell kritischen Stimmen, indem sie arbeitstechnisch befriedet werden, in immer mehr spezialisierten Diskursen sich verfangen müssen und sozusagen (permanent überarbeitet) ein implodierendes Wissen produzieren, das für widerspenstige Umsetzungen nicht taugt. Karriere, Konkurrenz und Kleinfamilie sind unhinterfragtes Lebensmodell. Es wird zwar Kritisches rauf und runter buchstabiert, aber keine andere soziale Realität für v/erhandelbar gehalten, denn Wissen, Politik und Lebensweisen sind individualisiert, privatisiert und ökonomisiert. Dazu paßt dann – anscheinend kontradiktisch – das Konzept von Butler, wenn das Paradigma vom Politischen die subkulturelle Queerparty ist. Nichts gegen Tuntenbälle – wobei diese im amerikanisch-puritanischen mainstream wirklich ‚revolutionärer' sein dürften als selbst beispielsweise in Österreich – dennoch, die mühsame Erarbeitung des Politischen als Auseinandersetzung mit den ‚menschlichen Angelegenheiten' (Hannah Arendt), bzw. die Schaffung von alternativen Öffentlichkeiten ist mehr als ein Fest und erschöpft sich nicht in angeblich subversiven Konzentrationen auf ein spielerisches, nichtidentisches Verhältnis des ‚verlorenen Referenten' Frau zu ihrem sozialen Geschlecht.

Abgesehen davon ist noch wesentlich anzumerken, daß der sex/gender-Bruchstrich in hohem Maße der englischen Sprache angehört und daß sie wenig oder keine Relevanz für die theoretische Tradition der romanischen Sprachen macht.

„This is why gender has found no successful echo in the French, Spanish or Italien feminist movements. When you consider that in French ‚le genre' can be used to refer to humanity as a whole you can get a sense of the culturally specific nature of the term and, consequently, of its untranslatability as well." (Braidotti 1994, S. 157)[3]

‚Sexual difference' macht aber dort in feministisch-theoretischen Reflexionen Sinn, weil sie immer beides markiert: die gegenseitige Durchdrungenheit von Natur, Geschichte, Kultur in der Ordnung des Einen und die Frau, die gleichzeitig vereinnahmt und unterschlagen wird. Geneviève Fraisse dazu: „‚sexe' oder ‚difference des sexes' bezieht sich nie allein auf das biologische Geschlecht wie ‚sexual difference'. Außerdem verdeckt der Begriff (gender), daß die Geschlechterdifferenz eben kein philosophisches Konzept ist. Man versucht mit diesem Begriff einen Gegenstand zu erschaffen, den es in diesem Sinn nie gab. (...) Und schließlich finde ich die Trennung von Natur, das heißt biologischem Geschlecht, und Kultur, also der Geschlechtsidentität höchst problematisch. Diese Angst vor dem sogenannten Essentialismus – was immer das sein soll – funktioniert mittlerweile geradezu als Denkverbot. Ich finde es nicht sehr sinnvoll, immer wieder von neuem in die jahrhundertealten Dichotomien zurückzufallen." (Fraisse 1993, S. 48)[4]

‚Gender' usw. hat im Moment jedoch hier hohe Konjunktur, was nicht zuletzt auf die große Butlerrezeption verweist, durch die dieser Begriff Verbreitung fand und wo zugleich die von der Autorin angepeilte Kritik an ihm mitgeliefert wurde. Vielleicht deshalb. Es kann hier und jetzt nicht Ursachen-

forschung für diese Faszination geleistet werden, es läßt sich aber vermuten, daß es einerseits etwas mit dem Dilemma eines politischen Feminismus in postindustriellen Gesellschaften zu tun hat, welches tatsächlich eine tiefe Verunsicherung von subjektiver Identität als Selbst(Bewußt)sein zur Folge hat. Denn das theoretische Gerede vom ‚Ende der Geschichte' und dem Untergang von sogenannten Identitätspolitik (wo diese im Sinne der Lobbypolitik sowie der zunehmenden Ausdifferenzierungsdynamik eigentlich wächst) hat einen basalen Untergrund: das ‚ready – made' aller Praxis und Orientierung. Der Horizont ist technisch weit geworden, aber Sicherheit und Konfliktlösungsangebote, die mehr bedürfen als des Super-Markts, sind umso entfernter. Andererseits ist die gel(i)ebte Gleichgeschlechtlichkeit in luxurierenden Hochkulturen sozial-logisch evident – und Butlers ‚Gender Trouble' läßt sich durchaus als Plädoyer für eine freifluktuierende lesbische Kultur lesen. Die Sensitivierung und Infragestellung ‚naturhafter' sexueller Beziehungen und Imaginationen, das heißt solchen, die lediglich der Arterhaltung dienen, ist ein beinah historisch natürlich wiederkehrendes gesellschaftliches Phänomen.

Dies mit einbedacht können nun einige Momente und Motive der gegenwärtig avancierten und ambivalenten ‚Trouble'-Theorie befragt werden.

Dekonstruktionen als Entsexualisierung

Selbst wenn man gender und sex destruieren will, so setzt man sie zwar als verschiedene doch trotzdem gegebene Kategorien voraus, die für beide Geschlechter – mehr haben wir nun mal nicht, auch wenn das spätestens seit Platons Androgynitätsmythosdesillusionierung schmerzt – gleich/gültig seien. Aber seit Luce Irigaray gilt es festzuhalten, daß die Kohärenz der Diskurse und das Funktionieren ihrer Politik sich der geleugneten sexuellen Differenz verdanken. Wobei der alte Traum vom Selben die Asymmetrie des Geschlechterverhältnisses nicht auf der selben Ebene lokalisiert. Denn das würde ja eine einfache Umkehrbarkei implizieren. Wobei eben im Differenzdenken – welches mehr und anderes ist als der Rekurs auf Dualismen oder Dichotomien, was oft verwechselt, bzw. gleichgesetzt wird – die Referenz nicht auf einer Negation, die immer noch auf eine Position sich bezöge, beruht. (Anm. für PhilosophInnen: In gewisser Weise rekurriert Irigaray auf die hegelsche Denkstruktur der doppelten Negation.) Oder wie es die italienische Philosophin Adriana Cavarero sagt: „Die Signale enthüllen den Charakter des wahren Subjekts des Diskurses: es ist ein männliches Subjekt, das sich selbst zum universalen macht. Der Mann/Mensch als männliches Geschlechtswesen trägt diese Begrenztheit in sich und verabsolutiert diese Begrenztheit dennoch mit wachsender Dynamik in einer faszinierenden logischen Parabel, indem er sie zur Universalität erhebt, so daß diese Universalität vermittels einer abnehmenden Dynamik sowohl jenes begrenzte Männliche, das sie hervorgebracht hat, als auch das andere Geschlecht enthalten kann, welches nun zum ersten Mal in Erscheinung tritt, abwesend zwar in diesem logischen Prozeß, aber dennoch in ihn aufgenommen, einverleibt und an ihn angeglichen. Dies ist der Weg, auf dem der Mann/Mensch die Parabel des Selbst durchläuft: Er findet und erkennt sich als das Besondere seiner Universalisierung wieder. Der Frau hingegen geschieht es, daß sie sich nur als das Besondere vor-findet, als das endliche andere, das im universalen Neutrum Mensch/Mann enthalten ist." (Cavarero 1987, S. 67)[5]

Das geschlechtlich Begrenzte in seiner männlichen Form, das sich zum Allgemeinen gesetzt hat, feiert in diesem Selbst-Verabsolutierungsprozeß sein Geschlecht, ohne jedoch das Sich-Unterscheiden, durch das es besteht, wahrzunehmen. „Hier lägen die Hypothesen zweier verschiedener Philosophien nahe: eine, die das Mann-Sein und das Frau-Sein als etwas Ursprüngliches denkt, das eine duale Begriffsbildung erfordert, eine absolute Dualität, eine Art Paradox innerhalb der Logik des ‚Eins/Viele': eine andere, die den Menschen als universales Neutrum denkt (als Puppe?!), das das Mann- und das Frau-Sein als zwei Fälle umfasst, die keinen Einfluß auf die Gültigkeit des Begriffs des universalen Neutrums haben. Die abendländische Philosophie ist der zweiten Hypothese gefolgt: sie dringt durch alle Poren der Sprache und stellt den eigentlichen Stahlkäfig dar, den die Geschlechterdifferenz sprengen muß, um sich denken zu können." (Cavarero 1987, S. 68 f)[6]

‚Stahlkäfig' und ‚Puppe': zwei treffliche Begriffe, die Butler zwar als performativ hergestellte sehen würde, die jedoch willkürlich gebrochen und überschritten werden könnten. Als linguistische Idealistin hält sie modern die Tücke des Objekts (z.B. Natur und was immer wir von ihr sagen können) für hintergehbar, indem sie postmodern meint, es sei immer schon bloß sprachlich produziert worden, bzw. solchermaßen erst gar nicht zu fassen. Das biologische Geschlecht wird zur Fiktion vom Rang des Kantschen Dings an sich und die diskursiven Grenzen des Geschlechts werden erweitert bis zu jener Beliebigkeit, die auf einen unendlichen Regreß abzielt. Die berühmtberüchtigte Aussage „that the original gender identity (...) itself is itself an imitation without origin" sagt es in diesem tautologischen Zirkelschluß.

Mit ähnlichen Worten decouvriert Jean Baudrillard den zeitgeistigen Selbsterzeugungsmythos als gentechnisch angelegte Klonung: der Leib als Phänotypus ist der Antikörper zum Genotypus, der geschlechtslos und asexuell „das letzte Stadium in der Geschichte der Körpermodellierung ist, das Stadium in dem das auf seine abstrakte genetische Formel reduzierte Individuum zur seriellen Demultiplikation bestimmt ist. Das Original ist verloren, die Dinge sind von Anfang an auf ihre grenzenlose Reproduktion hin angelegt." (Baudrillard 1992, S.136 f)[7]

In ihrer scharfsinnigen Dechiffrierung der Koinzidenz von Butlers politischer Utopie mit einer schon statthabenden Wirklichkeit verweist Gerburg Treusch-Dieter auf die Realmetapher der Puppe ‚Barbie', „die dieses letzte Stadium in der Geschichte der Körpermodellierung jetzt schon idolisiert. (...) Sie ist schön, hart, glatt (...) ohne Geschlecht, die sich dennoch millionenfach vermehrt (...) eine grenzenlose Reproduktion (...) eine eigene Selbstreplikation (...) Transsexueller Klon, der Geschlechtsidentität nur mehr mimt als Imitat ohne Original (...) eine Form die durch ihre Norm jenseits der Geschlechterdifferenz, jenseits von Geburt und Tod, zu einer Unsterblichkeit führt, die an ihr plastisch wird. Barbies ‚grenzenlose Reproduktion' in der nach Baudrillard ‚das Original verloren ist', hat nach Butler den Status einer semiotischen Selbstreplikation. Denn ihr ‚original without origin' ist ein Imitat, das sich analog der genetischen Information selbst nachahmt, selbst kopiert. Unter der Voraussetzung der Zwangsheterosexualität wird es nachträglich durch ihr Funktionsgesetz als Ersatz für etwas hervorgebracht, was nie existierte, und doch in Barbie vorweggenommen ist."(Treusch-Dieter 1994, S. 25)[8]

Denn dieses ‚Mannequin', dieses ‚kleine Männchen' ist das Plastik gewordene Phantasma eines Begehrens nach Homogenität jenseits der Geschlechterdifferenz, das kein Anderes, keine Heterogenität mehr kennt.

Einer der Grundwidersprüche der menschlichen Existenz, der zwischen Männern und Frauen – neben dem Generationskonflikt, dem Unterschied zwischen Individuum und Kollektivität, sowie dem Grundkonflikt von Lebenden und Toten – soll durch künstliche und künstlerische Synthetik überwunden werden. Geschlechtlichkeit sei nichts weiter als ein arbiträres Attribut. Der proklamierte Austausch von Moden und Organen verwechselt Widerspruchsbewältigung mit dessen Verleugnung. Der Körper wird zur Jammergestalt degradiert. Denn ob die bisherige Bildung„„die dieser Körper in Fleisch und Blut übersetzte, eine des Himmels war oder eine des Wissens vom Sex, immer ging es um ihre Inkarnation, um eine Fleischwerdung des Worts. Jetzt aber geht es um die Verwörtlichung des Fleisches, um seine Exkarnation, deren erste Bedingung nicht mehr nur die ‚Befreiung' des Geschlechts unter der Voraussetzung seiner Negierung ist, sondern seine Aufhebung." (Treusch-Dieter 1994, S. 25f)[9] Eine ‚gefälschte' Aufhebung allerdings, da sie Auseinandersetzungen durch Kostümierungen ersetzen will.

Vom Sein zum Design? Dieser Habitus bedient die Zeitgeisteshaltung zwieschlächtig: die Gesellschaft als behübschte Schmierenkomödie ebenso wie einen romantischen Manierismus. Geister und Kulturen in Krise haben sich immer schon in Rhetorik und Dekadenz geflüchtet. ‚Alles ist Sprache' bedeutet auch, dem Staunen den Atem nehmen, diese Verwunderung vor etwas anderem, Fremden. Diese als währende Wunde, als Abhängigkeit von Leiblichkeit, soll wohl auch durch Rationalisierungsprozesse gelöscht werden. Mit der Ablehnung der Zwangsheterosexualität (wer zwingt eigentlich wen, so es doch keine Täter gibt?) soll gleichsam die Unterschiedenheit der Geschlechter als reiner terminus technicus verschwinden. Das heißt den Teufel mit dem Beelzebub austreiben wollen. Die implizite Verwechslung von sozial- und kulturdependenten Beziehungsstrukturen mit dem Geschick gegebener Körperlichkeit, bedeckt und verwischt nicht nur das Problem, daß Schwule immer noch Männer sind und Lesben Frauen. Ob sie schon dadurch äquivalent werden, daß sich die Ähnlichen lieben, was nur unterdrückungsidentitätslogisch sie zu Gleichen macht, soll ebenso wie das Phänomen der Adaptierung des Heteromodells, warum auch immer (nicht) hier als Problem bloß angemerkt werden. Ebenso wie jede körperliche Umoperierung auf das jeweilige ‚Gegenstück' verwiesen ist. Oder wurde schon mal vernommen, daß eine oder jemand sich zum Hermaphroditen hat herstellen lassen – oder zu einem Frosch, oder zu einem Blatt Papier? Travestie und Transsexualität setzen auf die äußere Umformbarkeit von ‚Schicksal'; die Ansicht des Körpers als reparaturbedürftiges Objekt unterläuft die Auseinandersetzung mit den Motiven, das Andere (auch) sein zu wollen. Die Dialektik von tiefenpsychologischem Unglück und gesellschaftspolitischen Mißständen soll technisch erlöst werden.

Konstruktionen und Konsequenzen

In dem Maße wie Butlers Haltung die Heterosexualität als Normativ desavouiert, obwohl diese Option ‚weiß Gott' an sich nichts Neues darstellt, war sie doch eine der ersten Kampfbegriffe der zweiten Frauenbewegung (ob das kollektiv Unbewußte in schöner Regelmäßigkeit mit jeder Generation die immer gleichen Fragen in neuen Gewändern an die Oberfläche spült? Dies ließe sich auch an der merkwürdigen Kongruenz der Theorie der Performität mit der soziologischen Rollentheorie der 70er Jahre rekonstruieren[10]), in dem Maße fällt sie in die Falle des Konstruktivismus. Dem ‚die Wirklichkeit ist *nichts* als Konstruktion' (*ist* nicht, außer konditioniert konstruierte) soll mit einer Gegenkonstruktion bzw. der (männlichen) Phantasie der unendlichen und beliebigen Herstellbarkeit Paroli geboten werden.

Konstruktivismen jedoch dienen der Komplexitätsreduktion, die – so Peter Heintel[11] – nach der transzendentalen Vernunft der Konstruktion nicht mehr fragen. Was bedeuten und motiviert Konstruktivismen?

‚Der *Prozeß* der Konstruktion (von Körpern, Institutionen, Denkmodellen, Systemen) ist ungleich dem *Effekt* der Konstruktion. (Berühmtes Beispiel ist die Zauberlehrlingsgeschichte).

- Die Wirklichkeit in ihrer *abstrakten* Allgemeinheit ist von uns nicht auszuhalten, also wird sie reduziert und *Widersprüche* werden eliminiert – zum Behufe der Komplexitätsreduktion.
- Kompexitätsreduktion wird erreicht durch: 1. Konstruktivismen, wie rationale Modelle, die Sicherheit garantieren und in Wissenschaftszusammenhängen motivationsfördernd sind, Stichwort: Spezialisierung. 2. Gefühlsreduktionen, die durch hierarchisierende Autoritäten, schnelle (abstrakte) Entscheidungen und verursachte Ängste funktionieren. 3. ‚Erweiterung', beispielsweise Zusatzhypothesen, neue Normen, Aurabildungen, die zur Selbstverkomplizierung (von Einzelnen/m bis zu Systemen) führen.
- Dies gelingt auf den verschiedenen Ebenen: ideologisch, organisatorisch, funktional und emotional, indem Probleme zugeteilt und andere damit abgeschottet werden. Zur Vermeidung des Selbstopfers sichert man sich durch Systemanpassung ab.
- Diese Versicherungen von/vor/in Komplexität führen über alle Momente zur Selbstbeschäftigung der Institutionen und der Theorien. Für die einzelnen, als Besonderen, bedeutet das immer eine Verengung, die – wenn sie mit der Wirklichkeit verwechselt wird – Verletzungsgeschichte ist.'

Diese Verletzungsgeschichte motiviert dazu, eingefahrene Realität entweder als Sicherheit verführerisch, oder als erzwungenen Schutz unerträglich zu finden. Butlers Position bietet quasi beides an: Anpassung im Sinne einer überkreuzenden Angleichung (der Geschlechter) und Widerstand durch ‚verqueere' Subkultur.

Bedenklicherweise bleibt analog der heutigen Stagnation der feministischen Bewegungen das Verhältnis zur Macht unreflektiert, das prinzipiell mit dem Problem der Anerkennung und der dieser inhärenten Genealogie von Selbstbewußtsein verbunden ist. Selbstbewußtsein ist (mit Hegel) über den Kampf um wechselseitige Anerkennung möglich. Dieser Prozeß muß auch in seinem ständigen Scheitern immer wieder aufs Neue konstituiert werden. Denn die Negation von Unterschieden führt bloß zur abstrakten Gleichung/Gleichheit: Gleichstellung als tote Mitte. Selbstgefährdung, die Angst vor dem sozialen Tod, wird von Frauen nicht (mehr?) riskiert. (Von Männern, da sie in ihrer symbolischen Ordnung leben können, schon gar nicht, bzw. in dem Ausmaß, wie es die Kodifizierungen zulassen und ermöglichen.) Krisen als Modus der Anerkennung werden durch Abdienen, Anpassung an ritualisierte Regeln nivelliert und ersetzt. Die Einwilligung in gesellschaftliche Voraussetzungen wird

nicht (mehr) hinterfragt, das heißt, der Kampf auf Leben und Tod wird von Frauen nicht gewagt und damit bleiben sie unterworfen. Diese Stillstellung (im doppelten Sinn) bedeutet auch ein Denktabu. Die gefeierte Theorie der geschlechtlichen Parodie vermeidet durch Verschieben und Verkehrung Selbstgefährdungen. Selbstvergewisserung passiert in funktionalistischen Interaktionen, die möglichst risikolos der Selbstbehütung, ja Selbstverhütung dienen. Leben in politischer Bedeutung, das Differenz elementar und metatheoretisch zur Bedingung hat, ist zunehmend unerträglich geworden: wir halten aus, wir halten durch und wir halten uns zurück (‚verhalten' uns). Blasses Selbstbewußtsein, als ein leeres, da funktionables, zielt prinzipiell auf den Tod des/der Anderen ab.

Und im avancierten Reigen quasi auf die ‚Tötung' von sich selbst. Diese Rechnung ist nicht neu: das (weiblich) Leibliche als H/ort der Sünde galt in unserer Tradition schon immer als Abzuschaffendes, bzw. Überwindbares. Diese Dynamik der Verleugnung nahm ihren Weg dann über die Befreiung zum sexuellen Subjekt (gegen den weiblichen Objektstatus), das in seiner Gebundenheit an „funktionalistische ‚eigene Sexualität' die Abstraktionsbewegung wiederholte und weiterführte" (Treusch-Dieter 1990 S. 133)[12], hin zum geschlechtslosen Selbst. Der Körper ist dann nichts mehr als ein Netz von codierten Zeichensystemen.

„Unsere Körper (haben sich in) eigenständige parts aufgelöst und manifestieren sich in einer Kombination von Hyper-Exterritorisation (von Organen) und Hyper-Interiorisation (von Designer-Subjektivitäten)."[13]

In Gedenken an die Jetztzeit bezeichnet Barbara Duden dies als „Entkörperungsprozeß", als bekannte „Frau ohne Unterleib", die als Selbstwahrnehmung einer „postmodernen Frau" figuriert.

„(...) Sprachrohr eines Diskurses, der ganz mit dem Verständnis von Natur als Matrix, also als Geburtsort im Fleisch, als Ur-sprung gebrochen hat. (...) ‚Weiblichkeit von jedem Makel des Natürlichen' säubert (...) der der Selbstentkörperung in der modernen Mediengesellschaft den Anschein verleiht, im Interesse auch der Frauenbewegung zu sein. (...) (Es wird) die Illusion geschaffen, daß die Welt des Scheines, die Welt der show die einzige Welt ist, in der (Frauen) Frauen sein dürfen. (...) Die Leibhaftigkeit wird verlächerlicht. Verschämt über den Mangel an politischer Korrektheit als Privatsache versteckt? (...) Was mich besorgt, ist eine Studentin (...) die versucht, dem Text (...) Vertrauen zu schenken: weil er von einer Frau geschrieben ist und ihr, wie sie sagt, als Medizin dient, um ihr Unwohlsein im Alltag zusammen mit ihrer Körperlichkeit abzulegen." (Duden 1994, S. 24 ff.)[14]

Um in dieser endlosen Geschichte langsam zu einem vorläufigen Ende zu kommen, ist Rosi Braidotti zuzustimmen, wenn sie schreibt: „On this point feminist criticism is quite clear: the fragmentation of women's resistance in history expresses one of the distinctive features of patriarchal power: its corporeal roots. They express a discursive power which functions through the sequestration of language, lived experience, and the body of women. (...) It functions as a practice of self-legitimation and perpetuation of the male homosocial bond, of masculine power. This plays not only on the exclusion of women but also, most strikingly, in terms of the inclusion of women as exchange value, a form of objectification that implies their relinquishing the very entitlement to subjectivity. (Braidotti 1991, S. 149)[15] (...) I don't see sexual difference as a monolitic or ahistorical theory. Quite on the contrary. (...) On the first level, the focus is on the difference between men and women. Here the aim is descriptive and diagnostic. The approach to sexual difference involves both the description and denunciation of the false universalism of the male symbolic, in which one finds the notion of the subject as a self-regulating masculine agency and the notion of the ‚Other' as a site of devaluation. What comes into focus in the second level here is that the relation between Subject and Other is not one of reversibility. As Irigaray points out, women's ‚otherness' remains unrepresentable within this sense of representation. The two poles of opposition exist in a asymetrical relationship. Under the heading of ‚the double syntax' Irigaray defends this irreducible and irreversible difference not only of Woman from man, but also of real-life women from the reified image of Woman-as-Other. This is proposed as the foundation for a new phase of feminist politics." (Braidotti 1994, S. 159)[16]

Theoretische Kritik ist zwar eine Bedingung, aber nicht Instanz für Veränderung, da bleibt sie angewiesen auf den öffentlichen Raum und die Zeit der Politik.

„Wenn diese aber selbst vom System bereits geschluckt ist, selbst nur Systemfunktion ist (...) dient sie der Legitimierung des bestehenden Systems und verhindert im Grunde jeden Minderheitsstandpunkt, der von außen kommt und das Ganze in Frage stellen möchte." (Heintel 1993, S. 23)[17]

Wenn nun ein Politikmodell auf Männer als ‚die besseren Frauen' und auf Frauen als ‚die besseren Männer' rekurriert, dann gerinnen Verkleidung und Funktionabilität zur Vermeidung notwendiger und immer noch ausstehender Konflikte. „Die Verzweiflung und das Verlassensein von Frauen trifft in dieser Weise für Männer nicht zu. Der Mann kann sich auf die Herberge und Verberge der Mutter-Institution verlassen – noch immer. Die Frau kann es nicht und konnte es nie. Sie kann sich bestenfalls in sich selbst verbergen, oder sich selbst abschaffen." (Treusch-Dieter 1993, S. 93)[18]

Genau dies scheint im Gang zu sein: durch die angepeilte Auflösung von ‚Geschlecht' und ‚Frauen' (was unlösbar verkoppelt ist: Frauen als historische Repräsentanz der – Nichtigkeit der – Differenz) soll auch gleich das Problem abgeschafft werden. Unterschiede wären dann nur noch als ‚verschieden' zu reklamieren. Und diese Entdifferenzierung wäre bloß durch immer wieder neue künstlich hergestellte Differenzierung erträglich. Doch diese Gewalt der Homo-logien, das kennen wir schon.

Überall begegnet man dieser unmenschlichen Formalisierung von Gesicht, Sprechweise, Geschlecht, Körper, Willen und öffentlicher Meinung. Jeder Anschein von Schicksal und Negativität muß getilgt werden zugunsten von etwas, das dem Lächeln des Toten in den funeral homes gleicht, zugunsten einer Erweckung der Zeichen, in einem gigantischen Zugriff plastischer Chirurgie. (Jean Baudrillard) ■

Dr. Birge G. KRONDORFER ist Philosophin. Sie arbeitet als ‚freie' Lehrbeauftragte u.a. an den Universitäten Wien und Innsbruck und als Erwachsenenbildnerin. Vorträge und Veröffentlichungen zum Denken der Geschlechterdifferenz und zur feministischen Theoriebildung.

Anmerkungen

1 Braidotti, Rosi (1994): Gender und Postgender. Die Zukunft einer Illusi-

on? In: Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen, Frankfurter Frauenschule: Zur Krise der Kategorien. Frau-Lesbe-Geschlecht. Frankfurt/M., 7-30.
2 Butler, Judith (1994): Unter Feministinnen: „The Trouble with Gender". Interview mit Rosi Braidotti. In: ebd., 145-175.
3 Ebd.
4 Fraisse, Geneviève (1993): Über Geschichte, Geschlecht und einige damit zusammenhängende Denkverbote. In: »Neue Rundschau«, 104. Jg., Heft 4, 46-56.
5 Cavarero, Adriana (1987): Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz. In: »Diotoma«. Philosophinnengruppe aus Verona: Der Mensch ist zwei. Wien, 65-102.
6 Ebd.
7 Baudrillard, Jean (1992): Die Transparenz des Bösen. Berlin.
8 Treusch-Dieter, Gerburg (1994): Barbie und Inzest. Das letzte Stadium der Körpermodellierung/Jeder ist der Antikörper des Anderen. In: »Ästhetik und Kommunikation«, 23. Jg., Heft 87, 22-27.
9 Ebd.
10 Vgl. Hirschauer, Stefan (1993): Dekonstruktion und Rekonstruktion. Plädoyer für die Erforschung des Bekannten. In: »Feministische Studien«, 11. Jg., Nr. 2, 55-67.
11 Aufzeichnungen eines Gesprächs (1994).
12 Treusch-Dieter, Gerburg (1990): Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie. Tübingen.
13 Zit. nach Angerer, Marie-Luise (1994): Zwischen Ekstase und Melancholie: Der Körper in der neueren feministischen Diskussion. In: »L'Homme«, 5. Jg., Heft 1, 28-44: 30.
14 Duden, Barbara (1993): Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument. In: »Feministische Studien«, a.a.O., 24-33.
15 Braidotti, Rosi (1991): Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy. New York.
16 Butler, Judith (1994): a.a.O.
17 Heintel, Peter (1993): Alternative Modellbildung in der Ökonomie. In: Berger, Wilhelm / Pellert, Ada: Der verlorene Glanz der Ökonomie. Kritik und Orientierung. Wien, 17-72.
18 Treusch-Dieter, Gerburg (1993): Lückenhafte Anmerkungen zu Müttern und Amazonen mit einem unausgedachten Schluß. In: Baudrillard, Jean u.a. (Hg.): Zukunft ohne Ende. München, 89-99.

Fortsetzung von Seite 16

zialismus war) von der Schattenwirtschaft gestürzt wurde und Breschnew ein Kandidat eben dieser Schattenwirtschaft war.

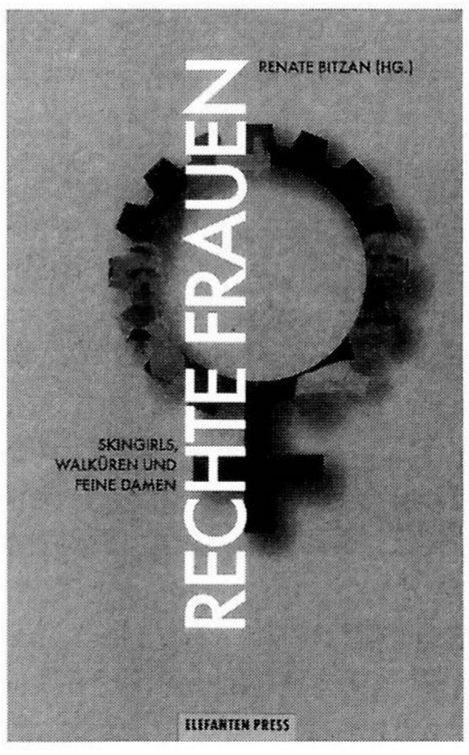
Warum ist eine Analyse der Ursachen des Zusammenbruchs des sowjetischen Systems notwendig? Wir leben im Kapitalismus. Die Arbeitsproduktivität steigt ständig. Das bedeutet, daß es den Werktätigen von Jahr zu Jahr besser gehen müßte. Aber seit dem Zusammenbruch des sowjetischen Systems wird das Kapital in den entwickelten kapitalistischen Ländern immer frecher und versucht, die Einkommen der Werktätigen zu kürzen. Der amerikanische Politökonom John Kenneth Galbraith meint in dem Kapitel „Die Eigenständigkeit des Geldes" in seinem Buch „Die Entmythologisierung der Wirtschaft", das liege daran, daß das Geld seit dem 17. Jahrhundert zu seiner ursprünglichen Rolle als Vermittler im Handel eine zweite Rolle als Zinsträger erhalten hat. Die Budgets der Regierungen dienen der Umverteilung von unten nach oben. Mehr als dreißig Prozent der Steuereinnahmen, also etwa 200 Milliarden Schilling, dienen dem Schuldendienst (100 Milliarden für Zinsen, 100 Milliarden für die Tilgung), das heißt sie werden bei den Steuerzahlern eingenommen und an das parasitäre Kapital weitergeleitet. Während der japanische Zinsfuß seit Jahren bei einem halben Prozent liegt, sind wir, dem deutschen Beispiel folgend, bei sechs Prozent. Vor 30-40 Jahren kauften die Japaner massenhaft Lizenzen für Produktionen auf, heute sind sie bei vielen Produkten Weltspitze. Bei uns herrscht das parasitäre Kapital.

Sozialismus ist in der Ökonomie

Die Erfahrung der letzten 80 Jahre in der Sowjetunion besagt: Sozialismus ist in der Ökonomie: Rechnungsführung und Kontrolle (Lenin), also Kostenstellenrechnung in der gesamten Wirtschaft, Buchhalter sind unabhängig von der Direktion und sind Kontrollorgane über die wirtschaftliche Tätigkeit, Betriebe erhalten eine zweite Leitungsebene, die sich in den Tagesablauf nicht einmischt, aber über Prämien dafür zuständig ist, daß die technische Ausführung der Erzeugnisse immer besser wird, daher aus Vertretern der Verbraucher und der Wissenschaft besteht, dieser Aufsichtsrat bestimmt auch die Zusammensetzung der Direktion, die alle drei Jahre neu gewählt wird, wobei nicht mehr als ein Direktionsposten neu zu besetzen ist, auch die unteren Ebenen werden nicht „politisch", sondern fachmännisch gewählt. ■

Leo MACHÉ-SUNIZA ist Publizist und Übersetzer.

NEUERSCHEINUNG



Renate Bitzan (Hg.)
Rechte Frauen
Skingirls, Walküren und feine Damen

Elefanten Press, Berlin 1997
310 Seiten, 291 Schilling, 39.90 DM

Aus einem feministisch und antifaschistisch geprägten Blickwinkel wird untersucht, wieweit bestimmte Teile des Feminismus Berührungspunkte zum Faschismus aufweisen und wie dies ideengeschichtlich und in der praktischen Politik heute einzuordnen ist.

Unter anderem mit einem Beitrag von Maria Wölflingseder
Fetisch Weiblichkeit
Über die diffizilen Zusammenhänge zwischen spirituellem Ökofeminismus und rechter Ideologie

Gender Wars*

Jean FRANCO

Der folgende Artikel handelt vom Biologismus der katholischen Kirche. Er dokumentiert, daß wenigstens die Kirche Theorie noch so ernst nimmt, daß sie alle Hebel in Bewegung setzt, um gegen das Wörtchen „gender" Krieg zu führen. Eine Debatte der wirklich anstehenden Probleme wird damit aber verhindert.

Mehrere Mitglieder des Argentinischen Planungskomitees für einen neuen nationalen Lehrplan für Schulen traten im Juli 1995 zurück, als sie herausfanden, daß der Unterrichtsminister aufdrängen der katholischen Kirche mehrere Änderungen angebracht hatte. Die Erwähnungen von Darwin und Lamarck waren entfernt worden, ebenso Hinweise auf Sexualaufklärung. Das Wort *gender* war durch den Ausdruck Geschlecht ersetzt worden.

Der Weihbischof von Buenos Aires, Hector Aguer, verteidigte die Entfernung des Wortes *gender*, indem er darauf hinwies, daß „dieses Wort eine ideologische Verschiebung zu provozieren beabsichtigt und eine neue Konzeption der menschlichen Person ebenso anstrebt, wie der Begriffe Subjektivität, Ehe, Familie und Gesellschaft. Kurz gesagt, vorgeschlagen wird nichts Geringeres als eine kulturelle Revolution". Indem wir das Wort *gender* „als rein kulturelles Konstrukt verwenden, das vom Biologischen losgelöst ist, machen wir uns zu Reisegefährten des radikalen Feminismus". Bischof Aguer zitierte dann die bekannte Feministin der USA, Shulamit Firestone, und ihr Buch „The Dialectic of Sex", um die Gefahren des Feminismus zu belegen. Er warf Firestone vor, marxistische Dialektik zu verwenden, um das Verhältnis zwischen Mann und Frau zu beschreiben, und „um eine Schlußfolgerung zu ziehen, die sich nicht einmal Marx getraut habe zu äußern: nämlich die sexuellen Bedingungen der Frau derart zu verändern, daß sie von Mutterschaft und ihrer Abhängigkeit von der Familie befreit würde".

Obgleich es amüsant ist zu sehen, wie sich die Hierarchie der katholischen Kirche durch feministische Theorie hindurchquält, darf man dabei deren Strategie nicht übersehen, nämlich wie versucht wird, den Feminismus zu verteufeln, indem er in die Nähe des Kommunismus gerückt wird. Die Umstände, unter denen in den letzten Monaten in verschiedenen Staaten Lateinamerikas eine Debatte über *gender* ausbrach, belegen, daß die Sorge um Terminologie nur eine Kampagne gegen Frauen- und Homosexuellenrechte verschleiern soll.

Sozial konstruierte Differenz zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen

Seit 1960 bedeutet der Ausdruck *gender* im Feminismus die sozial konstruierte Differenz zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen. Diese Definition von *gender* wird in Lateinamerika von Kreisen, die der Kirche nahestehen, für einen gefährlichen Versuch gehalten, die natürlichen Beziehungen von Ehe und Fortpflanzung zu unterminieren. Würde man, solchen Kritikern des *gender*-Begriffs zufolge, akzeptieren, daß Unterschiede zwischen Mann und Frau sozial konstruiert sind und daher veränderbar, wäre damit die Straße geöffnet, die zur Legalisierung der Abtreibung, der Akzeptanz von Homosexualität, der Anerkennung von „irregulären" Familien, und dem Zusammenbruch der Familienwerte führt.

Daß die Kirche in dieser Frage so heikel ist, muß als Reaktion auf die wachsende Zahl von Frauengruppen und den Einfluß des Feminismus verstanden werden. Vor zwanzig Jahren gab es in Lateinamerika gerade eine Handvoll feministischer Organisationen, heute definieren sich hunderte Frauenorganisationen als „feministisch". Frauen wurden auch zu wichtigen Akteuren der sozialen Basisbewegungen. Während es zwischen diesen beiden Gruppierungen Unterschiede gibt, bestehen Bestrebungen, diese Differenzen zu überwinden. Bei einigen Sektoren der Basisbewegungen herrscht bereits große Aufgeschlossenheit gegenüber feministischen politischen Zielen, miteingeschlossen die Fortpflanzungsrechte. Die Kirche ist von diesem Trend alarmiert. Indem sie das Wort *gender* ebenso in Frage stellt wie jegliche alternative Definition von Familie, hofft sie, den Feminismus an seinen Wurzeln zu treffen.

Dabei scheint es, daß die katholische Kirche mit ihren Positionen unter Realitätsverlust leidet. So tritt sie unverändert gegen Geburtenkontrolle auf, obwohl die meisten Frauen Lateinamerikas irgendeine Form von Empfängnisverhütung befürworten. Eine Umfrage in Peru ergab, daß 95 Prozent der Bevölkerung an Gott glauben und 80 Prozent der Verwendung von Verhütungsmittel zustimmen. Zugleich hält die Kirche Abtreibung für eine schwere Sünde, trotzdem ist sie weitverbreitet, zumal Verhütungsmitteln kaum erhältlich sind. Jede zweite Schwangerschaft in Mexiko und jede dritte in Peru endet mit einer Abtreibung, die heimlich unter entsprechend schlechten medizinischen Bedingungen durchgeführt werden muß. 75 Prozent aller schwangerschaftsbezogenen Todesfälle in Kolumbien sind die Folge verpfuschter Abtreibungen.

„Familie" ist die zweite heikle Frage, nicht nur wegen homosexueller und lesbischer Haushalte, sondern weil das kirchliche Ideal des verheirateten Ehepaars als tragende Säule der Gesellschaft für viele lateinamerikanische Frauen völlig unrealistisch ist. Gerade in den ärmsten Sektoren sind Frauen meist Alleinerzieherinnen. 40 Prozent aller Familien in Chile werden von einer unverheirateten Frau geleitet.

Vatikan diskreditiert Feminismus

Statt diese Realitäten zu erkennen, bemüht sich der Vatikan, den Feminismus zu diskreditieren. Dazu benützt die Kirche zeitgeistige Rhetorik in der der Feminismus mit Imperialismus gleichgesetzt wird. Die argentinische Bischofskonferenz erklärte vor kurz-

---

* Dieser Beitrag stammt aus: »NACLA-Report« 4/1996, (NACLA – Northamerican Congress on Latin America), er wurde aus dem Englischen von Martin POTSCHKA übersetzt.

em, daß Abtreibung eine Form von „modernem biologischem Kolonialismus sei, die von mächtigen Nationen betrieben werde, die ihre Entscheidungen den schwächeren Völkern aufzwängen, welche ihre eigene Stimme nicht geltend machen könnten". Die Gläubigen werden aufgerufen, sich gegen diesen „Kolonialismus" zu wehren. Das Argument, daß der Norden seine Bevölkerungspolitik dem Süden aufzwingt, ist natürlich nicht falsch. Die Kirche versucht damit aber, sich den Menschen als alleinige Alternative darzustellen, wohl wissend, daß die Menschen des Südens ihre eigenen Vorstellungen von Bevölkerungspolitik haben, welche die Kirche mit dieser Taktik erst recht verhindern will. Die Kirche verdreht auch bewußt, daß für die lateinamerikanischen Frauen Abtreibung kein anzustrebender Wert, sondern bloß verzweifelte Abhilfe ist.

Gerade weil die kirchliche Position so unflexibel ist – weder Abtreibung noch Verhütungsmittel toleriert und so wenig realitätsbezogen ist, muß die Kirche um die Frauen mit anderen Mitteln buhlen. In einem Täuschungsmanöver unmittelbar vor der vierten Weltfrauenkonferenz in Peking richtete Papst Johannes Paul II einen „Brief an die Frauen", in dem er ihnen für deren Hingabe dankte, und ihre Sendung als Mütter, Gattinnen, Töchter, Arbeiterinnen und Nonnen lobte.

In diesem Brief schrieb der Papst, daß er erkenne, wie oft Frauen marginalisiert worden seien, oftmals sogar zu Sklaven gemacht worden seien, und er drückt sein Bedauern aus, daß gewisse „Söhne der Kirche" bei dieser Unterdrückung mitgeholfen haben. Er lehnt es aber ab, die Gründe dafür näher zu untersuchen, denn „es wäre nicht leicht, präzise Verantwortung dafür festzustellen angesichts der Stärke kultureller Stratifizierung, die über all die Jahrhunderte die Mentalität der Menschen geformt hat". Was der Papst offenbar nicht wahrnimmt ist, daß er das Wort *gender* braucht, um diese kulturelle Stratifizierung zu erklären, die für jene Ungleichheit verantwortlich ist, die er selbst als Hindernis dafür bezeichnet, daß Frauen am sozialen, politischen und ökonomischen Leben nicht voll teilnehmen können.

Vatikan gegen Fortpflanzungsrechte

Es sind gerade die Weltkonferenzen, die die UNO organisiert, in denen der Vatikan besonders aktiv gegen Feminismus und Fortpflanzungsrechte Stimmung macht. Der Vatikan hat bei der UNO Beobachterstatus und kann daher an solchen Konferenzen teilnehmen, was keine andere religiöse Gruppe kann. Cecilia Olivares von GIRE (Informationsgruppe für die freie Wahl) in Mexiko, faßt es zusammen: „Obwohl im Vatikanstaat weder Frauen noch Kinder leben, und seine Bewohner kein Geschlecht haben und sich nicht vermehren, da sie den Zölibat geschworen haben, behindert der Vatikan, noch dazu als ein Staat, der nur Beobachterstatus hat, dringende Entscheidungen anderer souveräner Staaten über Sexualität und Fortpflanzung". In der Planungsphase zur Umwelt- und Entwicklungskonferenz von Rio de Janeiro 1992, der Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung in Kairo 1994, und der vierten Weltfrauenkonferenz in Peking 1995, mischte sich der Vatikan massiv bei allen Fragen ein, die Familie, Ehe, Scheidung und Gesundheit im Zusammenhang mit Fortpflanzung betreffen. So übte die Kirche Druck auf lateinamerikanische Regierungen aus, damit sie nur Abtreibungsgegener als Delegierte nach Kairo senden. Sogar der argentinische Präsident Carlos Menem konnte für die Sache gewonnen werden; Menem versuchte am Treffen der lateinamerikanischen Staatschefs, das kurz vor der Konferenz in Kairo in Cartagena stattfand, eine gemeinsame Erklärung durchzudrücken, in der die Heiligkeit des Lebens vom Moment der Empfängnis an bestätigt wird. In Kairo selbst verband sich der Vatikan mit den islamischen Fundamentalisten, um Dokumente, die sich für Fortpflanzungsrechte aussprachen, zu Fall zu bringen. Als es nicht gelang, gewisse Passagen ganz zu streichen, erreichte der Vatikan immerhin, daß einzelne ungeliebte Phrasen wenigstens unter Gänsefüßchen kamen, zum Beispiel „Familiengruppe" und „gender".

Ideologischer Krieg gegen *gender*

Da die Kirche wegen ihres unsensiblen Verhaltens in Kairo herbe Kritik einstecken mußte, änderte sie ihre Strategie bei der Vorbereitung der Peking-Konferenz, wo sie dem Konzept des *gender* den ideologischen Krieg erklärte. Einer der Kriegsschauplätze war die „Draft Platform for Action", ein Vorbereitungsdokument für Peking. Es handelt sich hier um ein äußerst komplexes Dokument, das sich mit einer Vielzahl von Frauenfragen beschäftigt, von Bevölkerungswachstum über die Feminisierung der Armut bis zur Gewalt gegen Frauen. Ein Einwand, den der Sprecher des Vatikans, Joaquin Navarro-Vals, erhob, war, daß das Wort *gender* öfter im Dokument vorkam als das Wort *Mutter*. Der Erzbischof von Tegucigalpa, Oscar Rodriguez, der zugleich Präsident der lateinamerikanischen Bischofskonferenz ist, behauptete, „das Ziel der Peking-Konferenz sei es, fünf Typen von *gender* zu etablieren: männlich, weiblich, lesbisch, homosexuell und transsexuell". Im genannten Vorbereitungsdokument findet sich kein Hinweis für diese Behauptung, vielmehr heißt es: „Es wird noch immer nicht anerkannt, daß die Unterschiede zwischen weiblichen und männlichen Errungenschaften und Tätigkeiten Konsequenz der sozial konstruierten *gender*-Rollen sind, und nicht unverrückbare biologische Unterschiede." Das natürlich war genau jene Definition von *gender*, die der Vatikan so besonders besorgniserregend fand.

Gender brandmarken

Die Nachricht, daß das Wort *gender* inakzeptabel sei, machte in lateinamerikanischen Diskussionen schnell die Runde, noch bevor die Peking-Konferenz überhaupt begonnen hatte. In Chile versuchte Josefina Bilbao, die als Frauenministerin das offizielle Regierungsdokument für Peking präsentierte, in einem Interview mit »Politica y Sociedad« die Wogen zu glätten: sie definierte *gender* mit Hinweis auf das Wörterbuch der Royal Academy als „eine Gruppe von Lebewesen, die eine oder mehrere Eigenschaften gemeinsam haben". In den späteren Diskussionen im Senat versuchte sie das Thema *gender* ganz zu umgehen und konzentrierte sich auf Armut, Erziehung, politische Partizipation, so wie sie es dann auch in Peking tat. Eine Gruppe konservativer Senatoren aber griff ihr Positionspapier an, indem sie den Gebrauch des Wortes *gender* brandmarkte. Die Senatoren beschwerten sich, daß „viele Leute das Wort ohne weitere Erläuterungen benützen und behaupten, daß männlich und weiblich bloße kulturelle und soziologische Konstruktionen seien, und nicht biologische Bedingungen, die die Psychologie von Mann und Frau bestimmen. Gemäß der Vorstellung von *gender* hätten die Geschlechtsunterschiede keinen natürlichen Ursprung, eine Ansicht, die Konsequenzen für das Individuum, für die Familie und für die Gesellschaft hat."

Solche „unklaren Ideen“ wurden für inakzeptabel erklärt.

Essentielle Werte der Tradition

Das von den Senatoren entworfene Alternativpapier, das zuletzt in der Abstimmung unterlag, illustriert, worum es beim Kampf um das Wort *gender* geht. Dort steht, daß jeder Chilene die konstitutionelle Pflicht habe, die „essentiellen Werte der chilenischen Tradition“ zu bewahren. Sie behaupteten, die Tradition gegen „werte-orientierten Totalitarismus“ (ein gängiges Codewort für Feminismus) zu verteidigen, der allerlei unnatürliche Praktiken erlauben würde. Familie sei ausschließlich die stabile Verbindung von Mann und Frau innerhalb der Ehe; jegliche Formulierung, die diese Familie bedrohe oder zulasse, daß auch Personen des gleichen Geschlechts eine Familie sein könnten, sei inakzeptabel. Senator Hernan Larrain Fernandez erinnerte Bilbao, daß sie selbst erklärt hatte, daß homosexuelle Familien nicht „Teil der chilenischen Realität“ seien. Larrain behauptete auch, daß Fortpflanzungsrechte eine Position darstellen, in der es um „einen rein animalischen Kontext gehe, um eine Dehumanisierung des Konzepts von Sex, und daß sie eine Hintertür zugunsten der Abtreibung wären“. Solche Rechte wären „höchst unangenehm und gefährlich“. Seine Argumente legen die Grundlage für einen möglichen Ausschluß von Homosexuellen und Lesben von der Staatsbürgerschaft und für die Kriminalisierung der Abtreibung.

Geburtenregelung

Die katholische Kirche legte es sich aber auch mit den multinationalen Kreditinstitutionen an, wegen deren Programmen zur Bevölkerungskontrolle. Weltbank und Interamerikanische Entwicklungsbank sehen darin einen Weg, die Armut zu reduzieren und es Frauen zu erleichtern, sich in den bezahlten Arbeitsmarkt zu integrieren. Die lateinamerikanischen Regierungen werden zwischen diesen Fronten aufgerieben: einerseits deren Befehl zu „modernisieren“ und andererseits die Opposition der Kirche und anderer konservativer Kreise zur Frage der Geburtenregelung und Abtreibung. Peru ist ein Beispiel für die Schwierigkeiten, mit denen neoliberale Regierungen konfrontiert sind. Am 28. Juli 1995 scherte Präsident Fujimori unerwartet aus der Haltung aller anderen lateinamerikanischen Staaten zur Frage der Geburtenregelung aus, als er in einer Rede erklärte, daß der Staat den Zugang zur Familienplanung für arme Familien erleichtern würde. „Wir waren immer und werden auch weiterhin eine pragmatische Regierung sein, die keine Tabus und heiligen Kühe kennt“, sagte er in einem spitzen Verweis auf die Kirche. „Peruanische Frauen müssen ihr eigenes Schicksal selbst in der Hand haben.“

Fujimori versuchte damit, sich bei den multinationalen Kreditinstitutionen beliebt zu machen. Weiters versprach er, daß bis zum Jahr 2000 die Armut halbiert sein würde, und daß 50 Prozent aller Sozialausgaben Frauen zugute kommen würden. Die Zeitschrift »Oiga« enthüllte daraufhin ein Regierungsdokument aus 1993, in dem das Ausmaß der Bevölkerungsexplosion detailliert beschrieben wird. So würden unter Anhalten der gegenwärtigen Wachstumsrate in 40 Jahren 8 Millionen Peruaner in absoluter Armut und Abhängigkeit leben und dem Staat zur Last fallen. Für diejenigen, die zu dieser Gruppe des „sozialen Überschusses“ gehören, empfahl das Regierungsdokument Zwangssterilisation durch Vasektomie bei Männern und Tubenligatur bei den Frauen. Es ist kaum überraschend, daß diese Sprache dazu führte, daß Fujimoris Programm zur Bevökerungskontrolle mit der „Endlösung“ der Nazis verglichen wurde. Die Kirchenführer brandmarkten den Vorschlag als „Verstümmelung“ der Männer und Frauen durch die Mächte der Finsternis.

Fujimori antwortete seinen Kritikern aus Peking, wo er sich selbst als „Bluejeans-Präsident“ beschrieb, der die zeitgemäßen Probleme kenne. Er kündigte ein „soziales Wunder“ an, das die Frauen von marginalem Überleben zur produktiven Entwicklung führen werde, und das aus seinem „ökonomischen Wunder“ resultieren würde. Diese Versprechen klingen allerdings sehr hohl angesichts der Tatsache, daß Fujimori viele Arbeiterrechte abgeschafft hat, darunter auch Gesundheits- und Sicherheitsbestimmungen für Frauen am Arbeitsplatz.

Kirche prolongiert *gender*-Debatte

Die Kirche Lateinamerikas setzt während dessen ihre Debatte über das Wort *gender* fort und attackiert jede Form von Fortpflanzungs- und Frauenrechten. Obwohl die Kirche da auf verlorenem Posten steht, hat ihre Kampagne tragischerweise die Diskussion der wirklichen Fragen verhindert. Die Konferenz von Peking mag in Wirklichkeit wenig ausgerichtet haben, aber sie hat erreicht daß „Frauenfragen“ und die Menschenrechte für Frauen in der politischen Arena ein respektables Anliegen geworden sind. Multinationale Kreditinstitutionen und feministische Organisation unterstützen gemeinsam Programme zur sexuellen Aufklärung, wollen Verhütungsmittel für Frauen allgemein zugänglich machen und wollen Abtreibung entkriminalisieren. Es ist dabei jedoch klar, daß diese gemeinsamen Interessen auf gänzlich unterschiedlichen Absichten beruhen. Die lateinamerikanischen Feministinnen sehen darin vor allem eine Frage über das Recht von Frauen, ihr eigenes Leben zu kontrollieren. Weltbank und Interamerikanische Entwicklungsbank sind hingegen nur an Maßnahmen zur Bevölkerungskontrolle interessiert. Die durch illegale Abtreibungen bedrohte Gesundheit von Frauen spielt da kaum eine Rolle. Es sollte aber auch um Fragen der Bildung und Ausbildung von Frauen gehen, über deren Entwicklung und die Veränderung der Rollen in der Gesellschaft. Diese Debatten werden aber nicht geführt. Statt dessen kämpft man um das Wort *gender*. ■

Dr. Jean FRANCO ist emeritierte Professorin der Columbia Universität in New York und Autorin des Buches „Plotting Woman: Gender and Representation in Mexico“, Columbia University Press 1990.

Nr. 24 Herbst 1997
BAHAMAS
Europa –
Gemeinschaft der Feindseligen
Europas Regionen in gemeinschaftlicher Konkurrenz, Regionaler Wettbewerbsstaat, Nationalbolschewisten in der "jungen Welt", Ein Sommer im Oderbruch, Organisierte Kriminalität, Antisemiten und Deutschtümler in Österreich u.a.m.
Einzelpreis DM 7,50 (Vorauskasse/Briefmarken)
Abonnement DM 22,50 für drei Ausgaben;
BAHAMAS, Postfach 620628, 10796 Berlin
Fax/Fon: 030 / 623 69 44

Die Politik der zweiten Haut

Versuche über den Körper

Roger BEHRENS

„Die Befreiung des europäischen Individuums erfolgte im Zusammenhang einer allgemeinen kulturellen Umwandlung, die im Innern der Befreiten die Spaltung desto tiefer eingrub, je mehr der physische Zwang von außen nachließ. Der ausgebeutete Körper sollte den Unteren als das Schlechte und der Geist, zu dem die andren Muße hatten, als das Höchste gelten." (Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1985, S. 207)

Haßliebe gegen den Körper

„Die Haßliebe gegen den Körper färbt alle neuere Kultur. Der Körper wird als Unterlegenes, Versklavtes noch einmal verhöhnt und gestoßen und zugleich als das Verbotene, Verdinglichte, Entfremdete begehrt. Erst Kultur kennt den Körper als Ding, das man besitzen kann, erst in ihr hat er sich vom Geist, dem Inbegriff der Macht und des Kommandos, als der Gegenstand, das tote Ding, ‚corpus', unterschieden." (Ebd.)

Die kritische Philosophie beschreibt den Herausbildungsprozeß der Moderne anhand der beiden Pole, zwischen denen das Konzept der Moderne sich klammert: Geist und Körper. Was die Neuzeit von vorherigen Epochen unterscheidet, ist die Proklamation des Individuums, also eines Menschen, der sich eigenverantwortlich zum gesellschaftlichen Geschehen verhalten kann. Das sollte vorrangig eine Angelegenheit des Verstandes und der Vernunft sein. Individualität hieß ein aufgeklärtes Bewußtsein, sich Urteile zu bilden, die zugleich ohne Einfluß anderer gefällt werden, aber doch Allgemeinheit beanspruchen können, weil ein jeder mit „Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen" (Kant) zu denselben Urteilen gelänge. Vorausgesetzt war dabei allerdings, kraft der Vernunft und des rechten Verstandesgebrauchs auf die Welt Einfluß zu nehmen. Das zumindest nahm der Idealismus insofern an, weil er davon ausging, daß die Gesetze der Vernunft nicht sehr viel verschieden sein können von den Gesetzen der Natur, folglich sich über die Erkenntnis der Natur ein Wissen ergeben würde, das nicht nur Anschauung ist, sondern Praxis. So jedenfalls ist sehr grob der theoriegeschichtliche Faden zu verfolgen, der über Descartes, Kant bis Hegel als Vernunftphilosophie immer wieder – und mit Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft auch immer stärker – in Konflikt mit der sozialen Wirklichkeit gerät, die nämlich weder Natur ist, noch allein nach Prinzipien der Vernunft organisierbar zu sein schien. Bei Bruno noch, aber dann erst wieder bei Hegel regt sich langsam der Verdacht, daß der Prozeß der Vernunftwerdung ein notwendig widersprüchlicher ist. Der Körper drängt sich auf, der gerade erst medizinisch erschlossen wird: Nahrung muß her, sie kann freilich nicht herbeigedacht werden. Der Körper muß produzieren, doch er macht dies nicht frei, sondern unter Zwang. Die große Leistung des Geistes, die Rationalität, erscheint hinsichtlich des Körpers als große Disziplinierung: Das Individuum, das zum Beispiel erst in der Neuzeit gelernt hat, sich den Tag mittels der Uhr verfügbar zu machen, fesselt zugleich rational den Körper an die geregelte Arbeitszeit. Und dann noch dies dazu: Der Körper kann krank werden; obwohl Krankheiten nach und nach medizinisch verstehbar sind, sind sie doch nicht ohne weiteres heilbar. Schließlich: Auch das Organ der Vernunft kann erkranken, zeigt Geistesstörungen und Wahnsinn, ohne Spuren im Organischen zu hinterlassen. Gefühl und Lust kommen hinzu, die irgendwo zwischen Körper und Geist sich abspielen; schon die Sinne – und damit die Sinnlichkeit, die Wahrnehmung und Ästhetik – gaben früh in der Neuzeit Rätsel auf: was ist Wohlgefallen bei einer Berührung, was reizt am Blick? Dachte man erst noch, die Sinnesvermögen wären biologisch gegeben, so war bald klar, daß sie ebenso wie die Sinnesobjekte einem geschichtlichen Entwicklungsprozeß unterworfen sind. Ästhetik ist der Begriff, der diesen Vorgang benennt: Als philosophische Disziplin noch jung, hieß Ästhetik zunächst die Reflexion auf die Wahrnehmung, galt dann den Objekten – dem Schönen – und alsbald mehr und mehr der Kunst. Wenn heute der Begriff scheinbar wahllos in der Reklame wieder auftaucht und von der Badezimmereinrichtung über Eßmanieren bis zum Joghurt alles „ästhetisch" wird, dann ist das *ein* Anzeichen für die Konsequenzen der neuzeitlichen Dualität von Geist und Körper. Sie drücken sich insgesamt in einer fetischistischen Sorge um den Körper aus. Es läßt sich in der gesamten Moderne stets eine Gegenbewegung der Körperbetonung feststellen, die der Vormachtstellung der Vernunft nie ganz vertraute. Das fängt bei Bruno an, reicht über Leibniz, die französischen Materialisten und die englischen Empiristen, über Herder, Kierkegaard Nietzsche, Heidegger sogar, bis zur Postmoderne der 80er Jahre, die auch in allgemeiner Öffentlichkeit Ausdruck fand: Man diskutierte die Pluralität der Vernunft ebenso wie Aerobic und Fitneß. Alles war noch im Rahmen der billigen Weisheit, in einem gesunden Körper wohne ein gesunder Geist. Die einzelnen Felder körperlicher Praxis schienen noch klar abgegrenzt: hier die Vegetarier und Ökologischen, dort die Punks mit Sicherheitsnadeln, dort der Jazz-Dance und Doping-Skandal im Sport, dort die Urschreitherapie oder Homöopathie – alles im klaren Verhältnis für oder gegen die Herrschaft der Vernunft.

Fetischismus des Körpers

In den 90er Jahren verwandelt sich die Sorge um den Körper in einen Fetischismus, der gerne noch postmodern genannt wird, allerdings mit dem postmodern diskutierten Dualitätsproblem von Körper und Geist (Vernunft) nichts zu tun hat. Daß es einmal um Vernunft ging, ist vollends obsolet. Früher getrennte Felder drängen zur Konvergenz; die Bühne für die multiple Zu-

wendung zum Körper ist die Kultur, genauer gesagt: die für den jungen Menschen zugerichtete, sogenannte Popkultur. Die Ausdehnung des Wortes „Pop" auf alle möglichen lebensweltlichen Bereiche gehört im übrigen selbst schon zu diesem Konvergenzprozeß des Körperlichen. Ausgeschaltet wird bewußt die vermeintlich letzte Einspruchsinstanz des Geistigen gegenüber dem Körper, der nun ganz dem Lustprinzip gehorchen möchte: keine Scham und kein Tabu wird mehr akzeptiert. Der Pop bietet eine Freifläche, auf der gleichzeitig und im selben Raum eine Kultivierung des Körpers stattfindet, wozu etwa gehört: In-Wert-Setzung von Sexualpraktiken, Tätowierungen und Piercings, Dauerbelastungen beim Tanzen oder beim Freizeitsport, Kokettieren mit „Süchten", die gewisse Tätigkeiten erst interessant werden lassen (Internet-Surfen, Extremsportarten, Designerdrogen oder schlicht übermäßiger Konsum bzw. übermäßiges Arbeiten[1]). Zum Fetischismus des Körpers gehört nun auch: das Reden über ihn beziehungsweise über die verschiedenen Körper*praktiken* (und die Einführung gewisser Termini, deren Gehalt dunkel bleibt, wie beispielsweise eben „Körperpraxis"); alle renommierten Journale geben ihre Sondernummern zum Thema Leib und Körper heraus, alle behandeln den vermeintlich ungewöhnlich behandelten Körper. Der „Zugang zur Welt vermittels des Körpers" (als ob es einen anderen Zugang gibt!) erhält einen Stellenwert mit geradezu erkenntnistheoretischer Qualität. Als Exempel dafür gilt insbesondere die „Raving Society" der Techno-Kultur, zu der Annette Weber kritisch anmerkt: „Der persönliche Körper ist also ein weiterer Bifurkationspunkt der Technowelt. Er wird heute zum Objekt von strikten Fitneßansprüchen (...), die aus dem verläßlichen Kapital Körper das Möglichste zutage fördern soll[en] (...) Raves nähern sich wie viele neue Sportarten (Trekking, Triathlon, Bungee-Springen, Freeclimbing usw.) einem ständigen Anspruch an körperliche Höchstanforderungen in der Freizeit (...) Das Lustprinzip wird nicht mehr von einem Realitätsprinzip begrenzt, das Lustprinzip bringt die Kontrolle selbst hervor."[2] Doch selbst die kritischen Beschreibungen – wie hier Webers – fallen der Fetischisierung schon anheim, proklamieren noch eine Körpersorge, ohne es zu wollen. Auch sie haben die alte Gegenüberstellung von Vernunft und Körper hinter sich gelassen (sonst könnte Weber gar nicht auf den theoretischen Gedanken kommen, das Lustprinzip kontrolliere sich selbst – ein Gedanke, der die Konzeption des Realitätsprinzips nach Freud oder Leistungsprinzips nach Marcuse ad absurdum führt) und argumentieren nun in der Dualität eines kontrollierten versus eines selbstmächtigen Körpers. Gerade in der Diskussion um den Pop erhält der Tanz, die Körperbewegung eine besondere Bedeutung.[3]

Exzesse des Warenkörpers Körper als Ware Arbeitskraft

„Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird." (Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, S. 209)

Befürworter wie Gegner beschreiben das Neue der Körperlichkeit als das Exzessive. Ausgerechnet das Exzessive ist nun das letzte explizit theoretische Moment in der Auseinandersetzung um den Körper: man wittert Nietzscheanisch das Dionysische der neuen Körperkultur und entdeckt pseudokulturhistorisch einen Körperkult, der in der Menschheitsgeschichte einzigartig ist, was zugleich als Rechtfertigung auszureichen scheint, um auch den positiven Wert der exzessiven Körperlichkeit zu begründen. Allerdings ist gerade die Exzessivität der Behandlung des Körpers nicht neu. Gegenwärtig scheint sich nur in der Freizeit zu verlängern, was von jeher dem Körper ökonomisch widerfuhr: möglichst ohne Verlust und Rest Arbeitskraft zu liefern. Über die Freizeit vermittelt, und als lustbringende Exzessivität umgemünzt, derart den Körper ökonomisch gefügig zu machen, bringt vorrangig nicht den Körper unter Kontrolle, sondern den dazugehörigen Geist: ob vermittels sogenannter Grenzerfahrungen oder als tanzende Subversion richtet sich der Zwang, ein vermeintlich reflektiertes Verhältnis zu seinem Körper zu haben, gegen Reflexion insgesamt. Die studentische Alltagssprache hat dafür schon das „Denken aus dem Bauch heraus" erfunden. Die Individualität eines Menschen will sich heute ausschließlich über seinen Körper definieren. Auch gewisse Attribute, die für Intelligenz oder Wissen einstehen, gelten als Charakteristik des Körpers. Körper ist dabei bloß eine Oberfläche, an der Individuelles variabel gehalten wird: der Schriftsteller, die Schauspielerin sitzen gleichwertig neben dem Extremsportler und dem gepiercten Girlie; sie sind unterschiedslos geworden und könnten eins sein. Individualität heißt heute zweierlei und deutet jeweils auf das Gegenteil, die Abwesenheit und das Mißlingen von Individualität. Einerseits ist der Individualismus, das Jeder-für-Sich, ein Prozeß der Entsolidarisierung; andererseits ist eben die Individualität gemeint, die sich selbstbekennerisch nur noch in wechselnden Moden ausdrückt: je extremer, je exzessiver, je individueller. Doch sowenig dies mit Individualität zu tun hat, sowenig greift hier Obsessives, wie man es gerne hätte; statt der Obsession eine Qualität zurückzugeben, wird sie bloß quantitativ erweitert. Das Ziel ist nicht Lust, sondern ihre Maßlosigkeit: Die Ekstase, die manche nun beim sogenannten Raven, dem Tanzen zu Technomusik, erfahren wollen, soll unmittelbar ans Primitive appellieren – allein, diese Ekstase funktioniert im Gegensatz zum mythischen Tanz nur vermittels einer ungeheuerlichen technischen Apparatur, Geld- und Zeitaufwand. Das exzessive in diesen Ritualen ist so oberflächlich, wie der Körper selbst nur auf Oberfläche reduziert ist.

Nachtrag: Eine Hamburger Diskothek ist für gelungene Parties stadtbekannt, obwohl stets nur geladene Gäste – Serienschauspieler und Models, dazu die üblichen „Kinder aus Gutem Hause" – Eintritt erhalten; die Kleiderordnung und die Verhaltensregeln sind streng. Veranstaltet werden die gelungenen Parties von einem ebenso stadtbekannten Partymacher, der schon mehrere Gerichtsverhandlungen wegen sexueller Nötigung und dergleichen erfolgreich hinter sich gebracht hat. Ob die Party gelingt oder nicht, hängt meist bloß vom Namen ab, unter dem sie stattfindet. Der Spielraum für Raffinessen ist begrenzt: diesmal soll die schon längst obligate Truppe von Gogo-Girls, die sonst in Latex- oder Spitzenwäsche vortanzen, barbrüstig auftreten. Ein Fernsehsender – der solche Veranstaltungen stadtbekannt macht – interviewt später zwei der jungen Vortänzerinnen: sie sind sehr zufrieden, denn es hat ihnen nicht nur „echt Spaß" gemacht, sondern sie konnten auch endlich einmal „frei heraus" sie „selber" sein. Alles war „toll", was auch der Schweiß auf den Brüsten bezeugte (Großaufnahme) – nur waren sie „echt genervt von den Typen, die einen immer nur anstarren, als sei man ein Objekt". Eine andere Frau wird gefragt, was denn ihr Freund dazu sagt:

der sei nun „nicht begeistert", aber für sie ist es „ein ganz normaler Job" – sie „regt sich über seine Arbeit ja auch nicht auf".

Anatomie und Inszenierung des Selbst

Die Philosophie Michel Foucaults scheint für die fetischistische Sorge um den Körper typisch zu sein. Terry Eagleton hat den Verdacht geäußert, daß bei Foucault und anderen „eine bestimmte Art der Meditation über den Körper, über seine Oberflächen und Lüste, über seine Reizzonen und die Techniken im Umgang mit ihnen zu einer ganz angenehmen Entfernung des politischen Engagements aus einem weniger unmittelbar körperlichen Bereich beigetragen hat, ja sogar als Ersatz für eine Art Ethik diente."[4] Auch Helmut Thielen kommt zu einer ähnlichen Einschätzung, auch auf Foucaults eigene „Körperpraktik" Bezug nehmend: „Homoerotischer Sadomasochismus gilt nun als letzte Bastion des Ich, das sich selbst erfindet, gerade indem es über Vorstufen von Qual, Demütigung und Verletzung seinen Tod herbeiführt und genießt (...) Was Foucault am Ende propagiert hat, das könnte die Selbstüberwältigung und Zerstörung der Person in der Mechanik eines demokratischen Sexualfaschismus genannt werden."[5] Es soll hier nicht der Ort sein, diese Urteile über Foucault abzuwägen. Doch: weshalb wird ausgerechnet diese Körperorientierung Foucaults zum Streitpunkt? Immer war – neben der Machtproblematik – der Körper Foucaults großes Thema; stets war er den Disziplinierungen, die ihn fesselten oder ihm scheinbar Freiheit gaben, auf der Spur. Kann es sein, wie Thielen ja implizit vorwirft, daß ausgerechnet der Disziplinierungskritiker Foucault am Ende selbst eine überwältigende Disziplinierung vorschlägt? Foucaults Philosophie steht in ihrer Entwicklung paradigmatisch für die Fetischisierung der Körperlichkeit. Er schrieb in den 70er Jahren über Gefängnisse, Psychiatrien und Kliniken – drei exklusive Orte des Körpers im Kapitalismus. Sollte das am Ende weniger mit dem Körper zu tun haben als die sexualorientierte Selbstinszenierung?

Was den sozialen Kampf um eine bessere Gesundheitsversorgung vom privaten Kampf um die Anerkennung einer gewissen „Ästhetik der Existenz" unterscheidet, ist zunächst das mögliche Resultat: zielt der soziale Kampf auf die Veränderung der Bedingungen, so möchte der private sie nur um Toleranz erweitert wissen. Foucault sieht dies freilich nicht als Verschiebung, sondern als Transformation: ihm geht es nicht nur um die medizinische Versorgung, sondern um die medizinische Norm; Medizin macht nicht nur gesund, sondern definiert Gesundheit auch. Anhand der sozialgeschichtlichen Herausbildung des Krankheitsbildes der sexuellen Perversion hat Foucault gezeigt, inwiefern ab einer bestimmten Stufe sozusagen zwei Modelle des körperlichen Wohlbefindens in Konkurrenz treten.[6] Doch unternimmt Foucault diesen Transformationsversuch zweier politischer Ebenen – die sich ja durchaus in der Geschichte der europäischen Linken widerspiegeln – als Poststrukturalist und bleibt damit, wie er selber sagt, positivistisch an der Erscheinungsebene (die Stichworte sind immer wieder Machtstrukturen, Dispositive der Macht, Normierungs- und Disziplinierungsmacht). Daß diese Strukturen wesensmäßig durch einen Fetischismus vernetzt sind, der sowohl die Warenförmigkeit des Bewußtseins (Verdinglichung) wie auch des Seins (Warenproduktion, Entfremdung) nach sich zieht, bleibt bei Foucault unaufgeklärt. Foucaults Körperpolitik hebt das traditionelle bürgerliche Politikverständnis nicht auf, sondern ignoriert es bloß. Der Einsatz für das körperliche Wohlbefinden im Kapitalismus kann nur Erfolg haben, wenn es konkrete Folgen – den Eingriff ins medizinische System, Krankenkassen, Gesundheitsprävention, Public Health – bedingt; die Verschiebung des Interesses körperlichen Wohlbefindens von der medizinischen Pflege zum Freiraum der ästhetischen Inszenierung des Selbst kritisiert zwar partiell an der Medizin ihre sozialhygienische Normierungsmacht, setzt ihr jedoch nichts entgegen, was Folgen zeitigen würde. Eben diese Folgenlosigkeit der ästhetisch-inszenatorischen Körperpolitik kennzeichnet die kulthafte Zuwendung zum Körper, den Fetischismus.

Arbeitsteilung des Körpers

Grob ließe sich sagen, der Körper ist in der Neuzeit durch drei Felder bestimmt und in drei Felder sortiert. Es gibt erstens ein phänomenologisch-hermeneutisches Feld, zweitens ein medizinisch-psychosomatisches und drittens ein ästhetisch-politisches Feld. Die wissenschaftliche Arbeitsteilung hat in der Moderne auch den Körper geteilt. Die drei Felder sind Experten unterschiedlicher Kompetenzbereiche zugeordnet: Philosophen, Soziologen und Ethnologen untersuchen den Körper semiotisch, die Mediziner und die Juristen untersuchen ihn anatomisch – und diejenigen, die im Sektor zur allgemeinen Verhübschung des Lebens angestellt sind, vom Künstler bis zum Politiker, beschreiben den Körper pornografisch. So ist es möglich, am Körper die bürgerliche Doppelmoral zu erproben. Heute haben sich in der Verschränkung der Felder auch die Kompetenzen verschränkt (freilich ohne Arbeitsteilung aufzuheben). Piercings können vom Arzt vorgenommen werden, oder der fachkundige Tätowierer weiß um den kulturgeschichtlichen Hintergrund erster Südseetatoos besser Bescheid als der Ethnologe. Foucaults Gedanke aus den 70er Jahren, daß eine medizinische Norm die Rechtsnorm abgelöst habe und zum Leitprinzip wurde, ist von ihm selbst zwar im Konzept der Biomacht weiterverfolgt worden, hat dabei jedoch die politische Brisanz eingebüßt. Ist heute von der Unterdrückung des Körpers die Rede, dann meint man den Ausschluß bestimmter Körpertypen. Zumeist wird das kanalisiert auf die Macht der Schönheit im weitesten Sinne – dies ist zugleich eine zusätzliche Kanonisierung der drei Körperfelder auf den ästhetisch-politischen Aspekt: in den Medien hat so auch die Thematisierung der Schönheit Vorrang. Zu den Lieblingsthemen gehört etwa das schwere Berufsleben der Models; der Großteil der Berichte über den Medizinbetrieb dreht sich um Schönheitsoperationen; zusammen mit anderen biologistischen Theorien verbreiten sich auch zunehmend solche, die dem schönen Menschen mehr Lebensqualität und Berufschancen versprechen; Modeillustrierte für Frauen haben sich in ihrer Gesamtaufmachung langsam an die sogenannten Herrenmagazine angepaßt und geizen nicht mit nackten Frauenkörpern, die den neuesten Tabubruch illustrieren. – Die Kanonisierung und Verschränkung der Körperfelder erzeugt ein Rumoren, das nur oberflächlich subversiv ist. Neu an der gegenwärtigen Situation dürfte höchstens eines sein: die Massivität, mit der in der Inszenierung des Körpers zugleich von allen somatischen Regungen mehr und mehr abgelenkt wird. Die zumal im Pop florierende Politik des Körpers entpuppt sich als Politik einer bloß zweiten Haut, die den Körper eigentlich außen vor läßt. Das heißt, man

kann diese Form der Körperpolitik nicht losgelöst von der Abwesenheit einer Körperpolitik betrachten, die sich um die Grundrechte des Körpers (Menschen) zu kümmern hätte: immerhin inszenieren Hunderttausende von Ravern bei der Love Parade eine Körperlichkeit, die im krassesten Gegensatz steht zum Zusammenbruch des sozialmedizinischen Versorgungssystems des Körpers. Was „Körper" unter kapitalistischen Bedingungen heißt, offenbart sich nach wie vor primär im medizinischen Bereich (weil es hier um die Grundbefindlichkeit, also Krankheit, Heilung, Gesundheit geht). Maßgeblich sind dabei zwei Sätze, die sich unmittelbar aus der medizinischen Verwaltung des Menschen im Kapitalismus ergeben: *erstens* körperliches Wohlbefinden kostet Geld; *zweitens* das Körperideal definiert sich sozialhygienisch nach Anforderungen des Marktes. Diese beiden Sätze transformieren sich in die Bezirke der Kultur: Jede Form der Körperlichkeit ist innerhalb der (Pop-) Kultur, sei es nun regressiv oder „subversiv", mit einem enormen Kostenaufwand verbunden. Die Verschleierung dieser Tatsache deckt sich mit dem Schweigen darüber, daß das Tragen von Markenkleidung denselben Stellenwert wie Zahnersatz haben wird. An sadomasochistischen Sexualpraktiken ist nicht das Spiel von Schmerz und Unterwerfung fragwürdig, sondern daß die stilgerechte Ausstattung dafür, bei den Lackstiefeln angefangen, extrem kostenintensiv ist. Die Modeindustrie hat sich schon darauf eingestellt: Hosen und Hemden werden nicht länger als Luxus präsentiert, die Models nicht länger als makellose Schönheiten vorgeführt, sondern alles wird im Make-up des Morbiden inszeniert; bis zur Jeanswerbung, auf der die proletarische Küche nachgestellt ist: verwahrloste Kinder, betrunkener Vater und keifende Mutter als Stereotypen der Armut, die noch zur profitablen Mode werden soll, bevor das Profitsystem daran zerbricht.

Es gibt genügend Indizien, daß das Zusammenbringen der drei Felder des Körpers keine Konstruktion ist. Manche davon haben den Charakter von Zufälligkeit. Tim Köhler schreibt in seiner Dokumentation *Die Maschine kann nicht fühlen, ob der Mensch atmen will*, ein Bericht über seine Erfahrungen als Krankenpfleger: Das Krankenhaus ist „eine Institution, in der wir fast alle geboren werden und in der zwei von drei Menschen in Deutschland sterben", es hat „die inhumane Eigengesetzlichkeit der totalen Institution" mit einer „feudalistisch anmutenden Hierarchie". „Die Patienten sind in der Regel wehrlos. Das moderne Krankenhaus ist intransparent und kennt keine Kontrollmechanismen (...) die Schweigepflicht, der jeder Mitarbeiter unterliegt, schützt mehr den Apparat als den Kranken. Er ist der letzte, der Einblick in seine Akten erhält."[7] Davon etwas über den Status des Körpers im „Pop in der Kontrollgesellschaft" (Holtert/Terkessidis) abzuleiten, scheint gewagt; allein: auf dem Umschlag von Köhlers Buch findet sich eine Fotografie, die eine Operation zeigt. Durch verschiedene Apparate hindurch sieht man Ärzte und Assistenten – den Patienten sieht man nicht; es könnte sich auch um einen Arbeitsvorgang im Bereich der Mikroelektronik handeln. Das Foto ist von einem der derzeit gefragtesten Modefotografen, der auch schon in der »*Spex*« seine Arbeiten präsentierte, Wolfgang Tillmanns. Über sich und die Fotografin Nan Goldin schreibt Tillmanns: „Wir wollen beide positive Bilder von Menschen schaffen (...) In den vermeintlich heruntergekommenen, leeren Wohnungen wohnen Menschen, die ein erfülltes Leben führen."[8] Paßt das zum Umschlagsbild des Krankenhausberichts Köhlers? – Die Antwort liegt in der humanwissenschaftlichen Ideologie des Idealmenschen. Die Medizin liefert, so Cornelius Borck, für alle sozialen Bereiche gültig, die „primär naturwissenschaftliche Selbstrepräsentation des Menschen."[9]

Medizin und ästhetische Körperkultur gehören zusammen; mit der Verwahrung des Körpers im Krankenhaus und der Technoveranstaltung benennt man die Spannweite des Zusammenhangs, die sich geschickt durch voneinander isolierte Institutionen definiert. Mehr Widerstand regt sich bei den aufgebrachten Ravern gegen das Drogenverbot als gegen die Erhöhung der Selbstkosten beim Medikamentenkauf. Zur modernen fetischistischen Körperlichkeit gehört, dem Körper etwas Gutes zu tun, etwa „körperbewußt" das Sonnenbad im Urlaub zu genießen; um vom Liegen in der Sonne nicht Hautkrebs zu bekommen, werden diverse Cremes empfohlen – auf die Bräunung, die Erholung verspricht, soll niemand verzichten. Wer dennoch an Hautkrebs erkrankt – und diesbezüglich Vorsorgeuntersuchungen neuerdings selbst zahlen muß – hat selbst Schuld und scheidet aus. Dies mit wachsendem Individualismus zu begründen, der am Ende jeden seinem Schicksal überläßt, kopiert nur die Farce, die dem System zugrunde liegt. Wie sehr dies ins Groteske reicht, zeigt wahrscheinlich das Transportwesen, der Individualverkehr am deutlichsten (worin sich freilich auch einiges vom Verhältnis zum Körper, zu seinen Fortbewegungsfunktionen und dergleichen darstellt): Ist vor einigen Jahren das Auto noch funktionsgerecht gepriesen worden, um schnell von Punkt A zu Punkt B zu gelangen, so dominiert derzeit die Reklame für das „Fahrvergnügen", für das ziellose Vor-sich-hin-Fahren, und vor allem die Reklame für die Minimierung des Todesrisikos bei Unfällen, die als unvermeidlich gehandelt werden: ABS, Air Bags, Seitenaufprallschutz etc. Die Werbung repräsentiert vollständigen Widersinn: verunglückende Autos, die mit Stahlbirnen auf Haltbarkeit geprüft werden, immer wieder Air Bags, gebrochen durch die Konsumentin, die den Wagen mit männlichen Sexualattributen präsentiert und offenbar nur fährt, um während der Fahrt die angeblich kostenlosen Extras auszuprobieren. Nach derselben Masche wird der menschliche Körper behandelt: nicht die drohende Gefahr wird reduziert, sondern das Risiko, darin umzukommen. Die Beispiele, die sofort in den Sinn kommen, haben dabei immer etwas absurd Banales: das gilt für das Rauchen, den Alkohol, aber auch für das laute Musikhören und -machen. Die medizinische Norm wird dabei von ihren eigenen fetischisierten Formen bisweilen überholt: „Rauchen macht Küsse so sexy" – dieser alte Spruch gegen den Nikotingenuß, ist in der Zeit, wo das Image des rauchenden Abenteuers an Glaubwürdigkeit verliert, zum Grundmuster der Zigarettenwerbung geworden: Sinnlichkeit, Sexualität und Tod.

Regelkreislauf – Körper – Mode

„Man kann vom Körper nicht loskommen und preist ihn, wo man ihn nicht schlagen darf (...) Die jüdische Tradition vermittelt die Scheu, einen Menschen mit dem Meterstab zu messen, weil man die Toten messe – für den Sarg. Das ist es, woran die Manipulatoren des Körpers ihre Freude haben. Sie messen den anderen, ohne es zu wissen, mit dem Blick des Sargmachers. Sie verraten sich, wenn sie das Resultat aussprechen: sie nennen den Menschen lang, kurz, fett und schwer" (Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, S. 210).

„Und diese dialektische Durchdringung und Vergegenwärtigung vergangener Zusammenhänge ist die Probe auf die Wahrheit des gegenwärtigen Handelns. Das heißt: sie bringen den Sprengstoff, der im Gewesenen liegt (und dessen eigentliche Figur die *Mode* ist) zur Entzündung. So an das Gewesene herangehen, das heißt nicht wie bisher es auf historische, sondern auf politische Art, in politischen Kategorien, behandeln" (Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, Frankfurt/M. 1991, S. 495).

Borck spricht von einem Paradigmenwechsel in der Medizin: sie hat sich zur Biokybernetik gewandelt. Verabschiedet habe die Medizin eine Prothesenideologie, das heißt den Glauben an ihre Omnipotenz, den Körper wie in einer Autoreparaturwerkstatt wieder herstellen zu können; kaputte Teile werden ausgetauscht. Statt dessen setzt die Biokybernetik auf den Regelkreislauf; einerseits verwissenschaftlicht damit der medizinische Eingriff, Routine nimmt zu, andererseits nimmt die Einflußmöglichkeit des Patienten ab. „Lebensqualität" werde zum „Kriterium der Beurteilung therapeutischer Maßnahmen.[10] Schließlich kommt Borck zu dem Schluß: „Die Ökonomisierung des Gesundheitswesens sowie die Einführung prädikativer Medizin einerseits und die Idealisierung des Körpers und seiner Gesundheit durch Bodybuilding und Körperkultur andererseits gehen hierbei Hand in Hand (...) Medikalisierung der Gesellschaft und Fetischisierung von Körper und Gesundheit sind zwei Facetten derselben Universalisierung einer Gesund/Krank-Dichotomie in der Therapiegesellschaft."[11] – Die Biokybernetik der Medizin trifft auf eine Fetischisierung von Körper und Gesundheit, die sich im Bewußtsein der Menschen durchgesetzt hat; der Fetisch des eigenen Körpers steht am Ende der bürgerlichen Fetischisierung der Vernunft. Wie die Vernunft gerinnt der Körper zum Etikett für das, was gesellschaftlich mißlingt. Die Individualität, die Vernunft wie Körper verspricht, die nur wäre, wenn Geist und Körper in der Einheit von Leib und Seele sich wieder versöhnen, ist nicht.

Die Moderne treibt zum fetischisierten Körper schon da, wo sie ihn negiert. Der Begriff des Fetischs ist dabei in dreifacher Bedeutung zu reflektieren: er ist *erstens* – ethnologisch verstanden – überhöhter Naturgegenstand, dem mythische Qualitäten zugesprochen werden; er ist *zweitens* – psychoanalytisch interpretiert – isoliertes Sexualobjekt, auf das sich die Libido reduziert; er ist *drittens* – nach Marx – Warenfetisch, wonach die Tatsache der Warenproduktion selbst als natürlich erscheint, also das Faktum, daß Waren produziert werden, eben nicht durchschaut wird. Die ethnologische und die psychoanalytische Dimension ist vom Kontext des Warenfetischismus nicht trennbar. Valerie Steele hat in ihrem Buch *Fetisch. Mode, Sex und Macht* die Problematik noch hinsichtlich des Faktors der Mode ergänzt. Die medizinische Biokybernetik, sofern sie ein Menschenbild definiert, ist zugleich eine mit Sexualitätsmustern operierende Ideologie. „Nach und nach richteten die Menschen ihr Denken auf sexuelle Identitäten statt wie vormals auf sexuelle Handlungen. Die Entwicklung des Kapitalismus und die Urbanisierung in Europa schufen eine Umgebung, in der ‚Fetischisten' sich allererst als solche wahrnehmen und untereinander Kontakt aufnehmen konnten."[12] Was Steele mit Blick auf den Sexualfetischismus schreibt (Lack, Leder etc.) gilt allgemein: der Kapitalismus mit der Folge der Verstädterung brachte keine andere Realität von Individualität als die fetischistische hervor. Der Sexualfetisch bildet nur eine sinnlich sehr greifbare, zudem männlich dominierte Variante aus. Er ist erst in zweiter Instanz die direkte, naturhaft erscheinende Bindung des sexuellen Wunsches an ein Objekt (zum Beispiel Stiefel oder Unterwäsche) und in erster Instanz vermittelt über die Warenförmigkeit. (Steele verkennt dies, wenn sie fragt, weshalb bestimmte Moden oder modische Accessoires zu Sexualfetischen werden konnten; die Mode als solche repräsentiert einen Fetisch und die Frage wäre nicht zwischen der Verbindung von Sexualität und Fetisch zu verhandeln, sondern zwischen Sexualität und Ware.) Sexualisierung bildet eine Strategie der Ableitung; der sexualisierte Körper ist dabei genau ein um die Körperlichkeit entledigtes Objekt. In den Diskussionen um die Sexualisierung und Sexuierung des weiblichen Körpers ist darauf hingewiesen und somit die Bindung von kultureller und medizinischer Normierung verdeutlicht worden. Linda Singer spricht von „zwei Basisstrategien im Spätkapitalismus": diese „are condensation and displacement, which correspondend to genital and commodity fetishism. As a consequence of its success, late capitalism has largely succeeded in establishing the articulation of needs and desires along to basic axes – genital gratification and satisfaction through consumption. These two elements converge in the construct of leisure, that sphere of time which is not work."[13] Mit der unterdrückten Sexualität des einzelnen hat das nichts zu tun. Dennoch kann die eigene unterdrückte Sexualität vollständig darauf projiziert werden, sogar in einem Umfang, daß die Unterdrückung für überwunden gilt.

Wie Steele zeigt, ist der Fetischismus – als männliche Norm, wie sie sagt – im letzten Jahrhundert *in Mode* gekommen, gekoppelt an eine bohemistische Kultur. In diesem Jahrhundert überschreitet er die Tabugrenzen und bricht *in die Mode ein, sofern auch der Bohemismus zum Massenphänomen wird.*[14] Als Beispiel mag hier gelten, was Steele ausführlich behandelt, daß die Unterwäsche, insbesondere Dessous für Frauen, aber zunehmend auch Herrenunterwäsche, die Laufstege erobert und zur Oberbekleidung transformiert wird, ohne den Charakter eines „erotischen" Kleidungsstücks zu verlieren. Franz Schandl bemerkte zur „Dialektik der Dessous", daß „Sexual- und Warenästhetik konvergieren (...) Werbung und Mode sind nicht bloß Beiwerk, sie sind die auffrisierten Zusatzmotoren von Produktion und Produktivkraftentwicklung geworden."[15] Inwieweit der Prozeß der Sexualisierung des Körpers nicht nur eine Entkörperlichung, sondern auch eine Desexualisierung bedeutet, entgegen dem Versprechen, den Körper und den Sex zu retten, hat Walter Benjamin durch seine luzide Analyse des Zusammenhangs von Mode und Ware gezeigt, auf dessen Basis sich die Vernetzung des Komplexes von Körper, Sex und in gewisser Hinsicht auch schon „Pop" im 19. Jahrhundert herausbildete. „Jede Generation erlebt die Moden der gerade verflossenen als das gründlichste Antiaphrodisiacum, das sich denken läßt (...) Es ist in jeder Mode etwas von bitterer Satire auf Liebe, in jeder sind Perversionen auf das rücksichtsloseste angelegt. Jede steht im Widerstreit mit dem Organischen. Jede verkuppelt den lebendigen Leib der organischen Welt. An dem Lebenden nimmt die Mode die Rechte der Leiche wahr. Der Fetischismus, der dem Sex-appeal des Anorganischen unterliegt, ist ihr Lebensnerv."[16] Und weiter: „Im Fetischismus legt der Sexus die Schranken zwischen organischer und anorganischer Welt nieder. Kleidung und Schmuck stehen mit ihm im Bunde."[17]

Der Körper, den man durch diverse Strategien und Programme als das letzte, wenn nicht stärkste Bollwerk gegen die Unterdrückung behaupten möchte, in dem man nach dem Abschied einer auf Reflexion basierenden Kritik nun die Strategien der „ästhetischen Erfahrung" und des „Kreativen" verorten möchte, negiert alle diese politischen Aufladungsprozesse an sich: als Körper ist er nichts weiter als der Rest des Leibes, als die Hülle der Charaktermaske des Subjekts. Was man Körper nennt und glaubt als konkrete Leiblichkeit, als Wirklichkeit positiv verfügbar zu haben (im Tanz, in der ästhetischen Inszenierung, in der Mode), ist nur ein weiteres Surrogat jener Abstraktion, die sich im gesellschaftlichen Gesamtgefüge vom Gebrauchswert zum Tauschwert vollzieht: die sinnlichen Besonderheiten seines Gebrauchswerts werden im Tausch ausgelöscht; gegen den Leib ist der Tauschwert objektiv gleichgültig – daß der Leib als Körper lediglich *erscheint*, macht ihn nicht zum Körper des je einzelnen selbst, sondern nur zur personifizierten Sache. Die Mode ist nicht eine *besondere* Strategie der Rettung, sondern die allgemeine Erscheinungsweise des Körpers. Zu Beginn der neuzeitlichen Trennung von Geist und Körper steht die Idee, wie Adorno und Horkheimer sagen, „der ausgebeutete Körper sollte den Unteren als das Schlechte und der Geist, zu dem die anderen Muße hatten, als das Höchste gelten." Der Körper war das Schlechte, weil er sich an der disziplinierten Arbeit, an der Produktion auszurichten hatte. Nun soll er zum Höheren aufgewertet werden, in der Freizeit. Aber das Modell des Körpers ist kein anderes als das der Arbeit. Am Ende der Arbeitsgesellschaft wird der Produktionsprozeß nicht nur in der Industrie simuliert, sondern auch in der Sphäre der Reproduktion, die einmal frei sein sollte von Arbeit. Nicht Muße gönnt man dem Körper, sondern fortwährende Geschäftigkeit spannt ihn ein: er muß tanzen, konsumieren, sich ausleben, wild sein. Vor allem die fetischistische Sexualität, die ja darauf gründet, an Körperteilen oder körperfremden Objekten Lust zu empfinden, ahmt damit nach, daß Arbeit im Kapitalismus stets nur der benötigte Handgriff, die vom menschlichen Arbeitsvermögen abgeschiedene Arbeitskraft war. Der Körper ist immer nur ein Teil des Leibes. ■

Mag. Roger BEHRENS ist Philosoph und Publizist. Er lebt in Hamburg.

Literaturhinweise

Tim Köhler, Die Maschine kann nicht fühlen, ob der Mensch atmen will. Reportagen aus dem Krankenhaus, Rotbuch Verlag: Hamburg 1997, 142 S., 16,90 DM.

Cornelius Borck (Hg.), Anatomien medizinischen Wissens. Medizin – Macht – Moleküle, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt/M. 1996, 366 S., 26,90 DM.

Valerie Steele, Fetisch. Mode, Sex und Macht, aus dem Amerikanischem von Walter-Berndt Fischer, Berlin Verlag: Berlin 1996, 238 S. m. Abb., 29,80 DM.

Michael Schneider, Neurose und Klassenkampf. Materialistische Kritik und Versuch einer emanzipativen Neubegründung der Psychoanalyse, Reinbek bei Hamburg 1973, bes. Teil 3.

Wolfgang Fritz Haug, Kritik der Warenästhetik, Frankfurt/M. 1972.

Reimut Reiche, Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung, Frankfurt/M. 1971.

Anmerkungen

1 Vom Alkoholismus – eine Krankheit – hat man ethymologische und sachliche Absurditäten abgeleitet, die den Alkoholismus genauso bagatellisieren wie die vermeintlichen Suchtursachen – die Arbeitssucht des Workaholics und die Sexsucht des Sexaholics gelten als Süchte, also Verhaltensweisen, bei denen das „gesunde Mittelmaß" nicht mehr eingehalten werden kann. Was ist beim Sex oder der Arbeit aber der Normalzustand? Der Terminus „Workaholic" ist ein ebenso verniedlichendes Wort wie „Angestellter", „Beschäftigter" oder „Arbeitnehmer". Arbeitssucht als Leistungssucht steht zudem der Sexsucht als angeblicher Lustsucht merkwürdig diametral gegenüber: doch daß man (und vorwiegend: Mann) als „sexsüchtig" deklariert wird, verlangt offenbar weniger eine übermäßige Lustorientierung als vielmehr eine Pervertierung der Sexualität in ein (quasi) Lohnarbeitsverhältnis.

2 Annette Weber, Miniaturstaat Rave-Nation. Konservatismus im Kontext der Techno-Community, in: Tom Holert/Mark Terkessidis, Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft, Amsterdam/Berlin 1996, S. 52f.

3 Dazu gehört etwa, daß Diedrich Diederichsen im selben Band in seinem Beitrag „Stimmbänder und Abstimmungen. Pop und Parlamentarismus" das subversive Potential im Pop in einer „Nähe zum Maschinellen", nämlich einer „Mimesis ans Verhärtete" sieht, wo „eben gerade Sexualität und Körperlichkeit jenseits ihrer authentizistischen Verwertbarkeit" entstünden (S. 112). Solche affirmativen Beurteilungen des Tanzens als Subversion finden sich interessanterweise sonst nur in der Religionspädagogik, vgl. exemplarisch mit Literaturhinweisen: Jutta Kraußß-Siemann, Mystik als religionspädagogisches Thema. Reflexionen auch unter sozialethischen Perspektiven, in: »Der Evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie«, Heft 1/März 1997, S. 45ff.

4 Terry Eagleton, Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie, Stuttgart/Weimar 1994, S. 7.

5 Helmut Thielen, Diskurs und Widerstand. Philosophie der gesellschaftlichen Praxis, Bad Honnef 1995, S. 85.

6 In Konkurrenz treten das triebentemmte, zwar „perverse", aber lustbetonte Sexualleben und das triebkontrollierte und deshalb „gesunde" Sexualleben.

7 Tim Köhler, Die Maschine kann nicht fühlen, ob der Mensch atmen will. Reportagen aus dem Krankenhaus, Hamburg 1997, S. 11f.

8 Wolfgang Tillmanns, Ich bin dein Spiegel, in: »Die Zeit – Magazin«, 6/1997, S. 18.

9 Cornelius Borck (Hg.), Anatomien medizinischen Wissens-Medizin-Macht-Moleküle, Frankfurt/M. 1996, S. 37.

10 Vgl. ebd, S. 22ff.

11 Ebd., S. 29.

12 Valerie Steele, Fetisch. Mode, Sex und Macht, Berlin 199, S. 31.

13 Linda Singer, Erotic Welfare. Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic, hg. von Judith Butler und Maureen MacGrogan, N.Y./London 1993, S. 36.

14 Vgl. Tobia Bezzola, Massenbohemisierung und bohemische Massenkultur, in: »17°C – Zeitschrift für den Rest«, Nr. 10, April/Mai/Juni 1995, S. 85ff.

15 Franz Schandl, Dialektik der Dessous, in: »Die Presse«, 31.12.95/1.1.96.

16 Walter Benjamin, Das Passagen-Werk (Bd. 1), Frankfurt/M. 1991, S. 130.

17 Ebd., S. 118.

Wie sich Vertrautes auf den Kopf stellt

Foucault: Überwachen und Strafen

Eckart LEISER

*Beim Lesen dieses Buchs**
entsteht zunächst ein Gefühl starker Verfremdung, dann kommen surrealistische Bilder hoch – oder öffnet es den Blick für die surrealistische Dimension unserer Realität?

Jedenfalls verblüfft es durch seinen zur gängigen Welt- und Selbstsicht des Lesers „verrückten" Blick und dessen paradoxe Ergebnisse: Diese stehen letztlich alle „quer" zum herrschenden Diskurs über europäische Geschichte als Prozeß der Befreiung des Subjekts.

Hat man sich an die Verblüffung erst einmal gewöhnt, öffnen die gleichen Ergebnisse aber neue Zugangsweisen zu einigen philosophischen und anthropologischen Grundfragen unserer Realität, nämlich zur Konstituierung und zum Charakter *menschlicher Subjektivität* und was mich insbesonders interessiert, zur *Entstehung von Psychologie*. Darüberhinaus erschließt der „Anti-Psychoanalytiker" *Foucault* uns ein weites Feld für psychoanalytische Fragestellungen, nämlich zu den Mythen unserer Kultur und vor allem zur Mythologisierung einer ichförmigen menschlichen Identität.

Um mit dem Auf-den-Kopf-Stellen der europäischen Geschichte anzufangen, verstellt die sprichwörtliche mittelalterliche und vorbürgerliche Grausamkeit oder Inhumanität im Umgang mit dem Menschen – in fast unerträglich genauer Weise an den Folter- und Hinrichtungsritualen im vorrevolutionären Frankreich vorgeführt – den Blick für ein anderes wesentliches Merkmal dieser Zeit: Kontrolle und Repression beschränkten sich auf bestimmte äußerliche *„Schnittstellen"* zwischen den Herrschenden – verkörpert in der Person des Königs – und dem Volk. Für diese Schnittstellen können als Beispiel Justiz, Militär, Steuereintreibung und feudale Ausbeutung bzw. Abhängigkeiten stehen. Kontrolle und Repression drangen hier nie *systematisch* in die „Innenräume" des sozialen und persönlichen Lebens ein, hatten vielmehr den Charakter punktueller *Eingriffe* in ein naturwüchsiges und diffuses System von sozialen Abläufen: sie begrenzten sich darauf, bestimmte Vorgaben der Herrschenden *aufzuzwingen*. Kurz gesagt gab es im Sinn von *H. P. Dürr* (Traumzeit) inmitten der *Zivilisation* weite und unkolonisierbare Räume von *Wildnis*.

Was die Justiz betraf, galt das im wörtlichen Sinn: Wegen Straftaten Gesuchte konnten mühelos „untertauchen", in den Wäldern leben oder in anderen „Welten" ein neues Leben beginnen. Aber selbst *im* Agieren der Macht gab es diese Grenzen: Jeder Strafprozeß hatte den Charakter eines *Duells* mit der Justiz als Vertreterin des Souveräns auf der einen Seite und dem Angeklagten *aber auch dem Volk* auf der anderen, mit bisweilen ungewissem Ausgang. Der Applaus für den Henker des zu den Hinrichtungen zitierten Volks konnte jederzeit in eine Identifikation mit dem Angeklagten „umkippen" und diese Ambivalenz – Strafvollzug als exemplarisches und nie „flächendeckendes" In-die-Schranken-Weisen eines nicht voll berechenbaren Volks – war von Fall zu Fall durchzustehen. Noch im Hinrichtungsakt selbst konnte sich dieser Duell-Charakter manifestieren: traten im Vollzug des Todesurteils irgendwelche technische Komplikationen oder Kunstfehler auf, so konnte das Opfer auf der Stelle freigelassen werden. Noch in einem konkreteren Sinn war aber der Strafprozeß exemplarisch: die staatliche Macht mußte nicht nur wegen der technischen Mängel des Justizapparats mit einer hohen Dunkelziffer von ungesühnten Gesetzesverletzungen leben, sondern war darüberhinaus gezwungen, wegen der Massenhaftigkeit bestimmter Typen von Illegalismen in bestimmten Klassen/Gruppen oder geografischen Zonen, diese mehr oder weniger offiziell zu tolerieren. Eine durchgreifende Kontrolle, die das lückenlose Durchsetzen rechtlicher Normen ermöglicht hätte, existierte also nicht.

Was die „Logik" des Strafvollzugs betraf, gehorchte dieser – und das ist ein weiteres paradoxes Detail dieser „Gegengeschichte" *Foucaults* – einem gleichsam archaischen Prinzip der Menschenwürde: Es ging um eine Tat, mit der der Täter eine Rechtsnorm verletzt und damit den Souverän herausgefordert hatte. Der Täter hatte sich folglich als *Rechtssubjekt* vor der Justiz zu verantworten, und mit der Strafe war die Verletzung der Rechtsnorm gesühnt, ohne daß damit der Betroffene in irgendeinem klassifikatorischen, taxonomischen oder psychologischen Sinn als Spezies besonderer Art, also das was später *Krimineller* und *Delinquent* heißt, etikettiert gewesen wäre.

Nach *Foucault* geriet dieses System in Frankreich schon erheblich vor der Französischen Revolution in die Krise, und zwar sowohl hinsichtlich der ideologischen Grundlagen seiner Legitimität als auch hinsichtlich seiner Effizienz für die Sicherung der herrschenden Interessen. Die herrschenden Interessen verschoben sich mit dem Aufkommen der kapitalistischen Produktionsweise – konkret dem Entstehen großer Manufakturen, Handelszentren und der Konzentration von neuem Reichtum – ja auf das Bürgertum, und das verlangte gegen die explosionsartig anwachsenden Eigentumsdelikte eine wirksame Sicherung und nicht nur exemplarische Bestrafungen. Ideologisch-staatsphilosophisch wurde dieses Projekt von Denkern der Aufklärung wie *Rousseau* abgestützt, der in seinem *„contrat social"* eine völlig neue Kategorie von Gesellschaft und ein völlig neues Prinzip von Legitimität definierte:

„Gesellschaft" wird gefaßt als freiwilliger Zusammenschluß von Individuen, die in ihrem Vertrag allseitig verbindliche Normen des Zusammenlebens vereinbaren, deren Einhaltung in Form von Gesetzen die Justiz sicherzustellen hat. Hier interessiert nicht die Frage, wie *Rousseau* auf diese Staats*theorie* (nicht: -utopie) kommen konnte, die so fern von allen Erfahrungen

---

* Michel Foucault: Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1976.

der abendländischen Geschichte, insbesondere der französischen, ist. Das Interesse *Foucaults* gilt vielmehr den konkreten Wirkungen dieser neuen und in der Französischen Revolution sich durchsetzenden Sichtweise. Um nur zwei solche Wirkungen zu nennen:

Erstens wird die Gesellschaft zu einem *kohärenten* und ihren Mitgliedern übergeordneten Gebilde (im Unterschied zu diesem Aggregat diffuser Räume und heterogener Gruppen, das von einem Souverän von außen mit Zwangsmitteln zusammengehalten wird), das nach allgemeingültigen und allgemeinverbindlichen Gesetzmäßigkeiten funktioniert.

Zweitens reduziert sich die Vielfalt sozialer Einheiten (Familie, Dorf, Stand usw.), die die bisherigen Gesellschaften charakterisierten, auf ein *eindeutiges* Element, das *Individuum*, ein mit Willen und Freiheit begabtes Atom, dessen Freiheit aber nur fiktiv ist, denn es hat sich ja immer schon im „*contrat social*" gebunden und in ein übergeordnetes Ganzes eingefügt.

Körperliche und ideelle Existenz

Da dieses Individuum aber in seiner *ideellen Qualität als Willensträger* Vertragspartner ist, erzwingt das eine folgenreiche Unterscheidung zwischen seiner *körperlichen* und seiner *ideellen* Existenz. Und auf diesem Unterschied baut der ganze Diskurs auf, der seitdem über Humanismus und Menschenrechte in Umlauf ist. Diesem Diskurs gemäß haben sich gesellschaftliche Einwirkungen und insbesondere Sanktionen nämlich auf die ideelle Existenz des Individuums zu beschränken, in Form von moralischen Appellen, Erziehungsmaßnahmen, Straftechniken usw. Nur in Fällen, in denen sich dieses ideelle Individuum unwiderruflich außerhalb der Gesellschaft gestellt hat, hat diese das Recht, es auch körperlich zu entfernen, wobei der körperliche Eingriff aber auf ein zeitliches und räumliches Minimum zu reduzieren ist. Die Erfindung der *Guillotine* ist die geradezu idealtypische Antwort auf dieses philosophische Prinzip.

Von diesem Extremfall abgesehen, steht aber ein schwierigeres Problem zur Lösung an: Es geht darum, eine „*Kunst des Strafens*" zu entwickeln, in der jede Strafe den *Nutzen* einer Rechtsverletzung auf wohlbemessene Weise aufzuwiegen hat. Sie muß dabei den Charakter einer öffentlichen Sühne haben und ist mit Zeichen zu versehen, die im Bewußtsein jedes Bürgers den Zusammenhang mit der verletzten Norm herstellen. In der *Kunst des Strafens* ist die herrschende Ordnung also als System von Zeichen zu repräsentieren, die immer und überall in Umlauf zu bringen sind. Das läuft auf ein geradezu *wissenschaftliches* Projekt hinaus, nämlich das Auffinden und Herstellen einer „Ordnung" in der Vielfalt von Straftaten, das Ausarbeiten eines differenzierten Klassifizierungssystems also, in der jede Straftat ihren logischen Platz hat, ähnlich dem *Linné*schen System der Botanik. Der Rest des wissenschaftlichen Problems besteht dann darin, in diesem System jeder Straftat eine logisch zwingend abgeleitete Strafe zuzuordnen.

Bereits an diesem Punkt zeichnet sich ein weiteres Paradox des *Foucault*schen „Gegenblicks" auf Geschichte ab: Die Menschenrechtsprinzipien der Französischen Revolution, wie sie sich in der Entdeckung des Individuums und dem Konsens als Grundlage staatlicher Legitimität darstellen, lassen sich ebensogut als Einleitung eines entgegengesetzten Projektes lesen, in dem es um die umfassende Modellierung des Menschen nach gesellschaftlichen Vorgaben geht. Dieses Projekt hat zum Kern eine neue Technik *lückenloser* Disziplin und Kontrolle, also einen totalen Zugriff auf den Menschen, im Vergleich zu dem die feudalistische oder absolutistische Ordnung geradezu als eine „offene Gesellschaft" (im Sinn von *Popper*) erscheint.

Foucault führt dann für einige gesellschaftliche Bereiche die konkrete und äußerst zielstrebige Arbeit an diesem Projekt des Einrichtens einer disziplinarischen Ordnung vor, nicht ohne zuvor auf ein weiteres paradoxes historisches Phänomen verwiesen zu haben: All die flammenden Plädoyers von Philosophen, Staatsrechtlern und Juristen für eine immer differenziertere „*Kunst des Strafens*", als unverzichtbares Kernstück einer öffentlichen Repräsentation der gesellschaftlichen Ordnung, münden in eine Überraschung: die hermetisch abgeschlossene und immer perfekter organisierte Strafanstalt tritt auf die Bühne, in die sich innerhalb kurzer Zeit und in unseren Zeiten fast vollständig der Strafvollzug verlagert. Wir stehen also vor einem völlig neuen Typ von Strafpraxis, die auf den ersten Blick dem philosophischen und ideologischen Diskurs dieser Zeit ins Gesicht zu schlagen scheint, und dieser Widerspruch scheint sich bis heute eher noch zugespitzt zu haben. Erst am Ende seiner „surrealistischen" Reise durch unsere Geschichte macht *Foucault* sichtbar, daß selbst dieser Widerspruch zwischen theoretischen Vorgaben und darauf folgender Praxis noch seine Funktion im Rahmen eines großen epochalen Projekts hatte, das unter der Überschrift „Modellieren und Kontrolle" steht.

Dieses Projekt wird in drei Bereichen vorgeführt: einem neuen System *militärischer Ausbildung*, einem neuen System *schulischer Erziehung* und einem neuen System von *Arbeitsorganisation*. Allen drei Bereichen gemeinsam ist ein neues Konzept von Disziplin, deren Modell der *gefügige und gelehrige Körper* ist. Eine Vielzahl von Techniken zur Disziplinierung von Körpern entsteht, die auf den ersten Blick heterogen aussehen und durch keine einheitliche Regie koordiniert zu sein scheinen. Aber sie ergänzen sich auf geradezu verblüffende Weise, im Rahmen eines Gefüges, das *Foucault* „*Mikrophysik der Macht*" nennt.

Einige Beispiele zur Veranschaulichung

- Während bisher an einen Marschschritt keine anderen Anforderungen gestellt wurden, als daß er dem Rhythmus einer Trommel folgt, im Gleichschritt mit den anderen Soldaten, findet jetzt eine detaillierte Analyse des Bewegungsablaufs statt. Diese mündet in ein entsprechend detailliertes Ausbildungsprogramm ein, das auf Zentimeter und Sekundenbruchteile genau und für alle beteiligten Komponenten des Körpers den Bewegungsablauf festlegt. Noch extremer in dieser Richtung ist das Auftauchen geradezu mikroskopischer Drehbücher für das Exerzieren mit dem Gewehr.
- Eine etwas anders strukturierte Revolution findet in der schulischen Ausbildung statt: Während früher der Lehrer seine Zeit auf Schüler verschiedenster Alters- und Leistungsstufen aufzuteilen hatte, mit der Folge, daß die Mehrheit der Schüler *ständig* und jeder einzelne den *größten Teil der Zeit* sich mehr oder weniger friedlich aber jedenfalls unkontrolliert die Zeit vertrieben, wird jetzt ein neues Modell eingeführt, das auf der sogenannten *Methode von Lancaster* aufbaut: Schon räumlich werden die Schüler so angeordnet, daß eine möglichst vollständige Klassifikation nach Leistung, Alter und sozialer Herkunft resultiert. Durch ein System von Helfern und Aufsichtsschülern finden viele parallele, koordi-

nierte und hierarchisch gesteuerte Lernprozesse zur gleichen Zeit statt, was eine optimale Ausnutzung der Zeit zum Ziel hat. Die so eingeführte vollständige und kontinuierliche Kontrolle wird durch ein System von Signalen (Pfeifen, Läuten, Klopfen, Bewegungen usw.) abgesichert, das ein geradezu automatisches Funktionieren des Schulbetriebs sicherstellt.

Diese Beispiele treten neben das bereits erwähnte „Urmodell", für ein solches perfekt organisiertes Regime der Disziplin: die neue Modell-Strafanstalt, das „Panoptikum".

Das Individuum wird zu einem psychologischen Konstrukt

Was zunächst nur nach einer neuen Eigenart bestimmter gesellschaftlicher Institutionen aussieht, also ein abgrenzbares Phänomen sein könnte oder allenfalls ein neuer Organisationstyp gesellschaftlicher Praxis, entpuppt sich im weiteren als äußerst fundamentaler Einschnitt in die Bedingungen menschlicher Subjektivität. Insbesondere kann in dem hier in Gang gesetzten Geschehen der historische Ausgangspunkt für das Entstehen von Psychologie als positive Wissenschaft verortet werden. An den Körpern ansetzend, wird nämlich das Individuum, das bei *Rousseau* lediglich als Träger freien Willens und als gesellschaftliches Atom, im übrigen aber ohne weitere objektive Spezifizierungen auftrat, fortan zu einem psychologischen *Konstrukt*: Hinter Körpern, die sich den Disziplinierungstechniken gegenüber besonders gefügig erweisen, werden bestimmte *positiv* codierte psychische Charakteristiken vermutet, und hinter Körpern, die sich widersetzen, *negativ* codierte. Hinter Körpern, die bestimmte Leistungen mit besonderer Leichtigkeit hervorbringen, eine besonders entwickelte Intelligenz, hinter Körpern, die Straftaten begehen, der psychische Typus des Delinquenten usw. Aus all diesen psychologischen Klassifizierungen sind praktische Entscheidungen abzuleiten, und insofern sind sie mehr als reine Fiktionen. Sie bestimmen etwa sehr „handfest" die Arbeit der Gefängnisverwaltungen, die auf dieser Grundlage etwa den individuellen Gefangenen den seiner psychologischen Diagnose und Prognose entsprechenden Vollzugsmaßnahmen zuführt. Was sie aber „wirklich" bedeuten, ist damit noch nicht beantwortet. Die Antwort wird nämlich dadurch kompliziert, daß im gleichen historischen Prozeß die eingangs erwähnte ichförmige Identitätsstruktur des bürgerlichen Individuums entsteht. Und diese, samt ihrer Beschreibung in psychologischen Konstrukten, selbst wenn sie nur ein Phantasma, eine Selbsttäuschung oder diese „Lumpenpuppe" sein sollte, von der *Lacan* redet, erfüllt eine lebenswichtige Funktion – „lebenswichtig" jedenfalls für das Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft.

Strukturalistischer Zugang

Über diese Frage hinaus – und hier führt der strukturalistische Zugang eine Ebene ein, die aus dem Objektivitätsdilemma bei der Einschätzung von Psychologie hinausführen kann – läßt sich jedoch folgendes sagen: Das Einbinden der Körper in ein disziplinarisches Regime zwingt diesen eine fundamental neue Struktur auf, die deren physisches und geistiges Verhalten bis in die subtilsten Details hinein prägt. (*Foucaults* Körperkategorie steht übrigens hier dem Körperkonzept der strukturalen Psychoanalyse sehr nahe – vgl. Aulagnier, Sami-Ali, Rodulfo). Im erfolgreichen Fall entsteht das, was seither ein *tüchtiger und disziplinierter Bürger bzw. Arbeiter* genannt wird. Dessen Lebensvollzüge sind auf einem Kontinuum von Zeitquanten angeordnet, die so effizient und intensiv wie möglich zu nutzen sind. Dieses Kontinuum ist seinerseits mit einer Vielzahl von über die Lebenswelt verteilten anderen Zeitreihen koordiniert, die zusammen ein zellenförmig aufgebautes räumlich-zeitliches Bezugssystem ergeben, in dem die möglichen Wege und Übergänge genau vorgeschrieben sind (ein Beispiel dafür wäre das raum-zeitliche Bezugssystem der Schule mit präzis definierten Regeln zu „Sitzenbleiben" oder „Versetztwerden" und den damit verbundenen Übergängen von einer Schulklasse in eine andere). Was aber das Entscheidende ist: am Ende eines solchen erfolgreichen Durchlaufens der „*Disziplinarmaschine*" sind alle Regulierungen verinnerlicht, wird aus der Disziplin die *Selbstdisziplin*: Wir finden den *Manager*, der bereit ist, aus seiner Zeit und der der anderen das Äußerste an Leistung „herauszuholen", und den *Arbeiter*, der das strenge zeitliche und organisatorische Regime einer Fabrik und deren Leistungsvorgaben zumindest akzeptieren gelernt hat. *Foucault* nennt die von der *Disziplinarmaschine* geschaffene und auf diesem raum-zeitlichen Zellenschema gründende neue Identitätsstruktur „*zelluläre Individualität*". (Daß diese das Produkt eines tiefgehenden und langwierigen Modellierungsprozesses ist, bekamen übrigens vor einigen Jahren ganz unerwartet westliche Unternehmer zu spüren, die mit Industriearbeitern der ehemaligen sozialistischen Länder zu tun hatten: es fehlte denen „etwas", was nicht durch Appelle an Fleiß und guten Willen und auch nicht durch kurzfristige Qualifikationsmaßnahmen behoben werden konnte.) Auf diese zelluläre Individualität kann sich das stützen, was *Foucault* als *Mikrophysik der Macht* bezeichnet.

Die Prägungen, die diese *Disziplinarmaschine* an der Identitätsstruktur vornimmt, sind damit aber nicht erschöpft. Eine weitere von ihr hervorgebrachte fundamentale Struktur ist das kontinuierliche und „logische" *Akkumulieren* von Effekten. Als deren Modell können die Schule und deren sauber an einem zeitlichen Faden aufgereihte Lernschritte gelten, die sich als *ständig fortschreitendes Wissen* und *Können* in Körper und Geist des Schülers sozusagen ablagern. Das pädagogische Entwicklungsziel all dieser Schritte ist der *gelehrige*, *tüchtige* und *disziplinierte Körper* und ein diesem dienender *Geist*. Dieses Schema von zwingend angeordneten Zeitquanten und deren Effekten führt *verinnerlicht* zu dem, was bei *Foucault* „*genetische Individualität*" heißt: Das Individuum als sich selbst gegebenes „Entwicklungsprojekt". Diese Individualität manifestiert sich für das Subjekt zugespitzt in dem, was heute Karriere- oder Lebensplanung heißt. Aber auch das in der deutschsprachigen Bildungswelt schon klassische Phänomen, daß ein Abiturient oder Magister seine Ausbildungseinrichtung mit dem Gefühl verläßt, das gesamte Wissen der Menschheit in sich akkumuliert und für jedes Problem eine Antwort zu haben, gehört dazu. Kurz gesagt ist Körper also nicht nur Objekt einer *Zwangsmodellierung*. Er selbst ordnet sich vielmehr einem lebenslangen Programm zu, das diese Modellierung organisiert.

Konstruktion von Bewußtsein

Das dadurch subjektiv entstehende „biografische" Lebensgefühl baut auf so tiefliegenden strukturalen Mustern dieser Disziplinargesellschaft auf, daß es nur schwer möglich ist, daraus herauszutreten und ein anderes Lebensge-

fühl zumindest zu phantasieren. Im gesamtgesellschaftlichen Maßstab entspricht diesem Lebensgefühl ein *Bewußtsein von geschichtlicher Kohärenz und von Fortschritt*, dessen fiktiver Charakter ja von *Lévi-Strauss* sehr schön analysiert worden ist (vgl. „Geschichte und Dialektik"). Die körperlich-materiale Grundlage dieses Bewußtseins ist wiederum die Akkumulation, jetzt jedoch im gesamtgesellschaftlichen Maßstab, nämlich die *Akkumulation von Arbeit und Kapital*. Es wäre interessant, an konkretem Material, etwa an der Literaturentwicklung dieses Zeitraums, nachzuzeichnen, wie sich dieser Prozeß der *Konstruktion von biografischem und historischem Bewußtsein* im einzelnen abgespielt hat.

Stattdessen sollen hier abschließend einige Gesichtspunkte angedeutet werden, die helfen, den „surrealistischen" Blick *Fouaults* in eine sehr realistische Angelegenheit von Politik und Praxis zu verwandeln.

- Wer sich in der psychologischen (bisweilen auch psychoanalytischen) Praxis engagiert, sollte in Betracht ziehen, daß nach der *Foucault*schen Analyse der historische Ort, der das Grundmodell psychologischer Erkenntnis darstellt und an dem der Gegenstand psychologischer Praxis konstruiert worden ist, Strafanstalten und andere *Disziplinarmaschinen* waren. In diesen ging es darum, die Widerständigkeiten in den Griff zu bekommen, die die Körper ihrer Modellierung entgegensetzen. Psychologie bildete in diesem Sinn also immer einen integralen Bestandteil einer *Mikrophysik der Macht*. Er sollte außerdem bedenken, daß das sein psychisches Befinden und Funktionieren reflektierende und problematisierende Individuum unserer Kultur immer schon nicht nur Objekt, sondern *Produkt* dieser umfassenden *Disziplinierungsmaschine* ist. Psychologische Praxis, die nicht zumindest als utopischen Bezugspunkt über einen dieses System überschreitenden Gegenentwurf von Subjektivität verfügt, riskiert also, genau an einem psychischen Apparat herumzureparieren, der Produkt und lebenswichtige Komponente dieser Disziplinarmaschine ist. Der von *Foucault* gesehene Beitrag der Psychoanalyse zu einer *Mikrophysik der Macht* läge übrigens auf einer anderen Ebene, wobei gegen seine Psychoanalysekritik angeführt werden darf, daß neuere, vor allem strukturale Ansätze (etwa bei den schon erwähnten Autoren Aulagnier, Sami-Ali und Rodulfo) was ihren Zugang zu Subjekt, Körper und Kultur betrifft, recht mühelos mit *Foucault*s Ergebnissen verknüpft werden können. Aber das wäre ein eigenes Thema.
- Wer seine psychologische Praxis in den Dienst der *Emanzipation* von Individuen und der Ermöglichung von Individualität stellen will, sollte sich darüber Rechenschaft geben, inwieweit nicht auch ihn dieses *Foucault*sche Paradox einholt, nach dem Repression in unserer Gesellschaft genau in dieser Individualität ihre Grundlage hat, wieweit er also nicht in Wirklichkeit an der Verfeinerung und Konsolidierung einer *von innen gesteuerten Mikrophysik der Macht* mitwirkt. (Konkretisieren läßt sich dieses Paradox bekanntermaßen am Phänomen „Sexualität", nach *Foucault* genau eine weitere historisch entstandene Konstruktion, hinter deren sogenannter Befreiung er eine sehr wirksame Kanalisierung und Disziplinierung von Wunschproduktion ausmacht – vgl. „*Sexualität und Wahrheit*").
- Nehmen wir als letztes Beispiel den „Knastpsychologen". *Foucault*s Untersuchung spitzt sich an der Frage zu, wieso das neue Modell der Strafanstalt als *Disziplinarmaschine* sich bis heute gehalten und alle Reformprojekte im Kern unverändert überstanden hat. Denn es stand schon zur Zeit seiner Entstehung in eklatantem Widerspruch zur damaligen Staats- und Rechtsphilosophie und deren Prinzip der Wiedereingliederung, und in der seit 200 Jahren andauernden Kritik ist schon buchstäblich *jedes* Argument unendlich oft hervorgebracht worden. Sein Ergebnis: Entgegen allem Reformgeschwätz hat sich diese Art Strafvollzug hervorragend bewährt, und zwar gerade wegen iherer hohen Reinzidenzrate, wegen ihres Stigmatisierungseffekts, wegen all ihrer Mechanismen der Züchtung und Reproduktion von *Delinquenz*.

Denn diese *Delinquenz* wird gebraucht: Sie kanalisiert auf vergleichsweise harmlose und beherrschbare Art Wunschpotentiale in unserer Gesellschaft, die die Disziplinarmaschine sprengen könnten (wie etwa im Pariser Mai 1968), und führt sie einer *Spezial-Disziplinarmaschine* zu, die ihre Insassen zu einer leicht isolierbaren und identifizierbaren Spezies zurichtet. Gleichzeitig führt die *Delinquenz* eine wichtige Unterscheidung ein zwischen zulässigen und unzulässigen Illegalismen. Sie hält damit die kriminellen Energien der großen Mehrheit der Bevölkerung in Schach und schreibt der ganz großen Kriminalität, etwa der Wirtschaftskriminalität oder dem organisierten Verbrechen, Kriterien vor, die einzuhalten sind, und die ihre Systemverträglichkeit regeln (etwa das Kriterium, daß ein Großunternehmen seine Konkurrenz nicht mit dem MG, sondern besser durch Börsenmanipulationen oder subtile Erpressung liquidieren sollte). Und der, sagen wir, *sozialkritisch* orientierte Knastpsychologe sitzt in diesem System drin und mißt seinen Erfolg daran, wieweit er einem *Knacki* vorzeitig zum offenen Vollzug verhelfen konnte oder ob er der Knastverwaltung eine gruppentherapeutische Sitzung pro Woche abgerungen hat.

Wie er es auch anstellt, die Effekte seines Tuns sind alles andere als subversiv. Denn es ist gerade diese Verbindung von wissenschaftlich-psychologischer Verwaltung von *Delinquenz* als technische Komponente der *Disziplinarmaschine* „Knast" und die Vorzeigefunktion von Psychologen vor der Öffentlichkeit unter der Rubrik „Humanisierung des Strafvollzugs", die den Wert der „Knastpsychologie" ausmacht: Die Abteilung „Strafvollzug" und die Abteilung „Ideologie" unseres bürgerlichen Staates teilen sich sozusagen die Rolle unseres Knastpsychologen. *Foucault* spricht hier aus Erfahrung, nämlich als ehemaliger militanter Mitarbeiter verschiedener autonomer Gefangeneninitiativen. Was übrigens empirisch für seine Einschätzung spricht, ist, daß in Frankreich in der Zeit der großen Gefängnisaufstände um 1968 herum die Revoltierenden zwischen Knastpsychologen und dem Rest der Gefängnisverwaltung keinerlei Unterschied machten, die Knastpsychologie zusammen mit ähnlichen „Errungenschaften" eines humanen Strafvollzugs wie einen Spuk wegwischten und sie als Teil der „Knastmaschine" definierten, gegen die der Kampf zu führen ist.

Wir sind damit am Ende. Wie zu zeigen war, können sich kulturkritisch betrachtet die Grenzen zwischen „Surrealismus" und „Realismus" weitgehend verwischen: Das „Reale" und „Vertrauteste" unserer bürgerlichen Welt entpuppt sich als „surreal", und erst das „surreale" Auf-den-Kopf-Stellen der Welt macht „Reales" sichtbar. ■

Dr. Eckart LEISER ist Psychologieprofessor an der Freien Universität Berlin.

Foto: Gianluca Faccio

Weder für noch gegen die Gerechtigkeit

Stephan GANGLBAUER

Franz Schandl ist kein humorloser Mensch. Das hat er schon oft bewiesen. Doch wenn sich einer überhebt, kommt es regelmäßig dazu, daß er sein Niveau unterschreitet. Schandl möchte Marx ein- und überholen. Darunter leidet sein Wahrnehmungsvermögen und das der Unterscheidung, das heißt, auch seine Kritikfähigkeit. Unter der Last seiner Ambitionen nimmt er buchstäblich für wahr, was offenkundig mehrere Bedeutungsschichten enthält.

1875 notierte Marx in den „Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei": „Behaupten die Bourgeois nicht, daß die heutige Verteilung ‚gerecht' ist? Und ist sie nicht in der Tat die einzige ‚gerechte' Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktion?"[1] Schandl nimmt nur den einen Sinn wahr, den die Notiz hat: die Kritik der Forderung nach dem „gerechten Lohn". Generell entspricht dem die Zurückweisung des Moralismus in allen seinen Spielarten. Doch ist Verachtung der Moralprediger dasselbe wie Anethik?[2] Offenkundig nicht. Offenkundig besagen die beiden Sätze auch, daß eine andere „Gerechtigkeit" wenigstens denkbar ist. Sie legen überdies nahe, daß diese andere „Gerechtigkeit" sein soll, das wären Verhältnisse, die „dem Menschen selber" gerecht würden – im Gegensatz zu den heute wirklichen Menschen, die bereichsweise auf bestimmte „Charaktermasken", beschränkte Individualitätsformen, „Rollen" festgelegt, deren Seelen partialisiert sind.

Auf Grundlage einer anderen Produktion, so Marx, war die Sklaverei „gerecht". „Gerecht" besagt in dieser Verwendung soviel wie: Diese Verteilung, jene Gesetzeslagen, entsprechen einer bestimmten Stufe der Produktion. In diesem Sinn ist es im großen und ganzen immer „gerecht" zugegangen, denn auf längere Sicht können Verteilungs- oder auch Rechtsverhältnisse nicht aufrechterhalten werden, wenn sie der Weise, wie produziert wird, widersprechen. Fürwahr, eine in ihrer Trivialität unwiderlegbare „Wahrheit".

Wider das Moralisieren

Genau darum geht heute der Streit zwischen „Sozial-" und „Wirtschaftspolitikern", zwischen Gewerkschaftern und Unternehmerverbänden, den Interessentenorganisationen von Lohnarbeit und Kapital: ob die Verteilung von Einkommen und Vermögen noch der enorm kapitalintensiven Produktion entspricht oder nicht. Die durch lange Gewöhnung entstandene Befangenheit in „gesamtwirtschaftlicher Verantwortlichkeit" ist übrigens eine der Ursachen, warum die Gewerkschaften heute, da höchste Produktivität ständige Fortentwicklung und raschestmöglichen Einsatz von Spitzentechnologie und mithin tatsächlich enormen Kapitaleinsatz erfordert, in die Defensive geraten sind.[3] Offenkundig beanspruchen beide Seiten, eine jede für ihre Position auch, ihre Forderungen seien nur „billig und gerecht". Die moralische Bewertung ist aus solchen Konflikten nicht auszuschalten, ob es einem gefällt oder nicht. Allerdings, und insoweit ist Schandl ausdrücklich zuzustimmen, beeinträchtigt, ja beschädigt das Moralisieren die Urteilskraft, weil sie nüchterne Kenntnisnahme behindert, nicht selten verhindert. Für die eigene Überzeugung unbequeme Tatsachen lassen sich leicht(fertig) relativieren, umdeuten oder gleich ignorieren, wenn das bedingungslos dichotome moralische Urteil in emphatischer Selbstgewißheit sich auf eine sachgerechte Beurteilung gar nicht erst einläßt.[4]

Anders als in linken Kreisen zumeist angenommen, ist „die gerechte Empörung" keineswegs ein Privileg der Linken. Wer die Forderung nach „sozialer Gerechtigkeit" für ein Kennzeichen der politischen Linken hält, ignoriert Jörg Haiders inständige Appelle. In seinem Buch nennt er es den Skandal unseres Sozialsystems: „Die Faulen, die Nichtstuer, die Sozialschmarotzer und Tagträumer sind sich der fürsorglichen Hand des Sozialstaates sicher, während der bildungswillige Aufsteiger, für den persönliche Leistung im Vordergrund steht, das Nachsehen hat."[5] In einer dezidiert nicht moralphilosophischen historischen Studie über Ungerechtigkeit als Ursache von Unterordnung und Widerstand wird ein Nazi zitiert, der soziale und ökonomische Sachverhalte mit moralischen Maßstäben wahrgenommen und darauf mit dem Verdacht einer unmoralischen Konspiration reagiert habe. Der Mann sagte: „Zeitweilig gab es den trügerischen Aufschwung der Inflation, den größten Schwindel, der jemals einem anständigen, sparsamen Volk zugemutet wurde. Die Welt war auf den Kopf gestellt. Fleiß wurde bestraft, während Profiteure mächtig kassierten (...). Alle Schleusen der Unanständigkeit wurden weit geöffnet. Die Frontkämpfer und der anständige Teil der Bevölkerung führten einen hoffnungslosen Kampf gegen diesen Verfall."[6] Der Aufstieg der Nazibewegung kann gar nicht verstanden werden ohne den agitatorischen Appell ihres Führers an das Gerechtigkeitsgefühl, das verletzt worden sei durch das „Friedensdiktat der Pariser Vorortevertäge", die Kriegs- und Inflationsgewinnler, „das raffende Kapital" usw. usf.

Festzuhalten ist, was damit auch gesagt ist: Wenn heute die Naziherrschaft nahezu einhellig als unrecht, ungerecht, nicht zu rechtfertigen, verbrecherisch verurteilt wird, so heißt das nicht, daß die Nazi zur größten Reichstagsfraktion und zur Massenbewegung geworden wären mit der deklamierten Absicht, ein „Reich des Bösen" schaffen zu wollen. Ganz im Gegenteil war deren Propaganda im höchsten Grad moralistisch: Sie beanspruchten, das unzweifelhaft da „naturgemäß" Gute durchzusetzen gegen den einen Feind, mit dem die Quelle aller Übel identifiziert war. Nur der unbedingt für gut gehaltene Zweck ist geeignet, jedes Mittel zu rechtfertigen.

Gleichheit als „gerechte" Forderung

Völlig in die Irre führen programmatische Wendungen der österreichischen Sozialdemokratie in der jüngsten Vergangenheit. Im Vergleich zum neomarxistisch beeinflußten Programm von 1978 trägt der jüngste Entwurf, der dem Bundesparteitag 1995 vorlag, sehr viel stärker Züge eines liberalistischen Pluralismus, was in der Erhebung von „Demokratie" und „Vielfalt" zu „sozialdemokratischen Grundwerten" Aus-

druck findet. Die Partei, die traditionell den Gedanken der Gerechtigkeit an den Gleichheitsgrundsatz gebunden hatte, hat in ihrem neuen Programmentwurf nachzuvollziehen begonnen, was sie als Regierungspartei realpolitisch getan hat. Erstmals im Parteiprogramm von 1978 spricht die SPÖ von sogenannten Grundwerten, von denen einer „Gerechtigkeit" heißt. Im Entwurf 1995 kommt das Wort sehr viel öfter vor als in den Programmen der anderen Parteien. Vom „Grundwert Gerechtigkeit" wird aber so geredet, als handle es sich um eine aparte, zum Handeln befähigte Person: Die Gerechtigkeit gewährleiste, sie sichere, sie habe zu berücksichtigen. Überdies wäre sie nun Resultat eines dynamischen Prozesses. Das ist für eine programmatische Erklärung dürftig, ginge es doch darum zu erklären, wofür die Partei eintreten will und wie sie ihre Vorstellungen zu realisieren beabsichtigt.

1978 galt der „Grundwert Gleichheit" als Absage an die Klassen- und Privilegiengesellschaft; heute ist er Anerkennung der Gleichwertigkeit der in ihren Anlagen und Talenten, Wünschen und Hoffnungen so verschiedenen Menschen plus Chancengleichheit. „Gleichheit", einst die Anklage bestehender Ungerechtigkeiten übergreifende Losung, ist im sozialdemokratischen Programmentwurf 1995 ein *Bekenntnis* geworden.

„Die Gleichheit", schreibt Giovanni Sartori, „ist zuallererst ein *Protestideal*, ja das Protestideal par excellence. Die Gleichheit symbolisiert und aktiviert den menschlichen Protest gegen Schicksal und Zufall, gegen zufällige Verschiedenheit, verfestigtes Privileg und ungerechte Macht. Die Gleichheit ist auch (...) das unersättlichste aller Ideale. Andere Bestrebungen können einen Sättigungspunkt erreichen, doch das Rennen um Gleichheit kann kaum ein Ende finden – unter anderem deshalb, weil die Erreichung von Gleichheit auf einem Gebiet Ungleichheiten auf anderen zu schaffen scheint (...). Solange man es sich leisten kann, bei der Gleichheit als Protestideal (in der Einzahl) zu bleiben, ist alles einfach. Doch wenn man eine genauere Liste von Ungleichheiten aufzustellen beginnt – das heißt von fehlenden Gleichheiten -, entdeckt man bald, daß die Liste immer und immer länger wird, je mehr man ins einzelne geht."[7] Sartori spricht hier wohl einen der allgemeinen Gründe dafür aus, warum der Sozialdemokratie die Gleichheit zum Bekenntnis geworden ist. Man kann es auch so sagen: Sie ist schon so lange mit einzelnen Forderungen und von ihr in die Wege geleiteten Maßnahmen zur Schaffung von Gleichheiten befaßt, daß sie das „Protestideal" längst schon an sich selbst adressieren müßte.

Kenntnisnahme des Wirklichen

Mit dem bisher Gesagten ist Schandl noch nicht widersprochen. Damit wurde lediglich der Unfug des Moralisierens zu verdeutlichen gesucht. Nun folgen Erläuterungen des oben Behaupteten, daß Schandls Wahrnehmung der Marx-Zitate zur Gerechtigkeit einäugig ist. Wenn Marx den Forderungen nach „gerechtem Lohn" und „gerechter Verteilung" entgegenhält, auf der Basis der kapitalistischen Produktion herrsche darin ohnedies Gerechtigkeit, dann legt er die Lesart nahe: Wenn ihr „Gerechtigkeit" wollt, so muß die Produktion geändert werden, grundlegend, sie muß eine andere werden. Wenn es im Kommunistischen Manifest heißt, die Bourgeoisie habe kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose „bare Zahlung", so ist das eben nicht nur Verächtlichmachung der meist rückwärtsgewandten „menschelnden" moralischen Anklage. „Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlerworbenen Freiheiten die *eine* gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt" (MEW 4, 465) – seine kräftige Sprache, die einprägsamen Bilder, sie entsprängen nicht einem nachdrücklichen Wollen, daß viele diese Wirklichkeit als unerträglich, die Zustände als den Menschen nicht gerecht werdende Verhältnisse begreifen und also beseitigen mögen? Es soll doch anderen und vor allem sich selber niemand vormachen, Wissen wäre aus einer Entfernung zum Gegenstand der Untersuchung zu gewinnen, die keine „innere" Beteiligung daran mehr zuläßt, Erkenntnis wäre ohne „Hingabe an die Sache" zu „haben".

Marx wußte das moralische „Engagement" zu unterscheiden vom auftrumpfenden Moralismus. Die Resultate seiner mit der Leidenschaft des wissen Wollens getriebenen Forschungen, von wem außer von verdorrten Gemütern würden sie nicht für „wertvoller" erachtet als die allergrößtenteils dürftigen und dürren Ergebnisse des „Wissenschafts"betriebes, des damaligen wie des heutigen. „Die einzige Aufgabe eines denkenden und wahrheitsliebenden Kopfes", bemerkte Marx anläßlich des Aufstandes der schlesischen Weber in seinen „Kritischen Randglossen zu dem Artikel eines Preußen", „bestand nicht darin, den *Schulmeister* dieses Ereignisses zu spielen, sondern vielmehr seinen *eigentümlichen* Charakter zu studieren." Ist so die Differenz in den Ergebnissen benannt, so nennt er im nächsten Satz auch eine moralische Bedingung wahrheitsliebenden Denkens: „Dazu gehört allerdings einige wissenschaftliche Einsicht und einige Menschenliebe, während zu der anderen Operation eine fertige Phraseologie, eingetunkt in eine hohle Selbstliebe, vollständig hinreicht."[8]

Es handelt sich nicht um einen terminologischen Streit, wenn ich Schandls Behauptungen widerspreche, der Kapitalismus sei die Verwirklichung der Gerechtigkeit und man müsse gegen die Gerechtigkeit sein. Richtig ist aber nicht das schlichte Gegenteil, man müsse für die Gerechtigkeit sein. Sondern: Inhaltlich läßt sich nicht fixieren, was gerecht ist. Eben deshalb ist die Gerechtigkeit nicht zu erledigen. Weder ihre Diskreditierung durch moralisierende Inanspruchnahme der Gerechtigkeit für die eigene Position, noch die vermeintlich radikale Opposition dazu, welche sie überholt nennt, vermögen sie aus der Welt zu schaffen. Erübrigen würde sie sich allenfalls in einer Welt, die frei von allem Übel wäre. Solange die Menschen in dieser Welt leben und nicht im Himmelreich, werden sie Zustände und Verhaltensweisen – nicht einzig, doch immer zuerst, vor aller genaueren Kenntnis der Sachverhalte, vor jedem Nachdenken – moralisch beurteilen.

Das moralische Urteil erfolgt spontan, als solches kennt es keinen Kompromiß. Seine Kategorien sind gut und böse, gerecht und ungerecht. Wie vielfältig vermittelt ihre heutigen Bedeutungen auch sind, letztlich beziehen sie sich auf den ursprünglichen Wortsinn von Moral, der noch ganz frei ist von moralischen Reflexionen, von „Moral" im heutigen Verständnis. Sie beziehen sich auf die *mores*. Das sind die Gewohnheiten, die sich allmählich verfestigen zu Sitten des Zusammenlebens. Was dem Zusammenleben förderlich ist, ist gut, was es beeinträchtigt, schlecht, von Übel. Alle Morallehren, seien sie religiöser Art oder deren Abkömmlinge, wie die frühen Gesetzessammlungen, sind auf verschiedene Weisen Versuche der Regelung des Zusammenlebens von Menschenwesen, die keineswegs von so geselliger Natur

sind, als welche sie in den romantischen Anwandlungen eines Rousseau erträumt sind. Aller Erfahrung entspricht vielmehr: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden."[9]

Erzwungene Nüchternheit fördert Aberglauben

Zu Marxens großen Irrtümern gehört, was der folgende Satz aus dem Loblied auf die revolutionäre Rolle der Bourgeoisie enthält: „Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen" (MEW 4, 465). Die Formulierung ist von bemerkenswerter Zweideutigkeit. Wenn die Menschen *gezwungen* sind zur nüchternen Betrachtung, so soll damit die Hoffnung ausgedrückt werden, es bedürfe nicht länger der Aufklärung durch Philosophie und Wissenschaften. Die „entzauberte" Wirklichkeit erzwinge die wahre Erkenntnis. Klar zum Ausdruck gebracht hat er andererseits seine Abscheu vor dem „nur noch Nüchternen" im „18. Brumaire", worin er sich mit der Epoche der bürgerlichen Revolutionen ab 1830 als Selbstkarikatur von 1789 befaßt. Ihre Leidenschaften seien ohne Wahrheit, ihre Wahrheit sei ohne Leidenschaften, ihr erstes Gesetz sei die Entscheidungslosigkeit.

Marx hat sich selber korrigiert im Zuge der Analysen des Fetischcharakters der Ware und dann vom objektiv falschen, „ideologischen" Schein der Wirklichkeit gesprochen. Doch ist auch darin die Hoffnung enthalten, die wissenschaftliche Erkenntnis der wahren Ursache von Not und Unfreiheit fände in dem Stand, in dem sich alles Leiden der bürgerlichen Gesellschaft konzentriere, im Proletariat, gewissermaßen eine Prädisposition vor zur Aufnahme solcher Erkenntnis und der Verwandlung der Einsicht in revolutionäre Praxis. Revolutionäre Praxis findet tatsächlich statt, doch in der Weise der ständigen, intensivierten und beschleunigten Revolutionierung des gesamten kapitalistischen Reproduktionsprozesses. Also nicht im Sinn des Kommunistischen Manifests sind die Produzenten die Agenten der inständigen Revolutionierung, sondern in dem der „Grundrisse". Sie selber sind in jenen endlosen Prozeß-Progreß in ihrer potentiell unendlichen Bedürfnisentwicklung und -befriedigung hineingerissen, damit auch haltlos. Jenem Zwang zur nüchternen Betrachtung sind die Menschen tatsächlich unterworfen: Im Hinblick auf die Zwänge der Reproduktion des Lebens vermittels der möglichst einträglichen Verwertung ihrer Arbeitskraft sind die heute und mehr noch die demnächst erwerbsfähigen Generationen sehr viel nüchterner als die Großeltern. Doch unter denselben Menschen ist die Sehnsucht nach einem anderen als dem Nüchternen, nach unmittelbarem „Erlebnis", nach Be- und Verzauberung und sei es durch abgeschmacktesten Obskurantismus, nach irgendetwas „Substantiellem" inmitten des Wertekosmos allseitiger Vermittlungen, dem „Echten" schlechthin im selben Maß gestiegen wie die Ernüchterung. In solcherlei Sehnsüchte nach „dem Eigentlichen" Hoffnungen zu setzen, das ist das bisherige Ergebnis der radikalen Kritik des Franz Schandl. Was wäre das denn, was er da vorgestellt hat als Träger seiner Hoffnung auf ein ganz anderes in der Figur des „mündigen Konsumenten", die nicht mehr mit Tauschwerten sich abspeisen ließe, sondern auf dem Erwerb von „Gütern" bestehe?[10]

Zu diesem Resultat kommt der Marx-Überholer mehr als dreißig Jahre nachdem der Widerstand selbst der konservativsten alteuropäischen Macht gegen die Verflüssigung der Güter zu Werten gebrochen war. Geschehen ist das im Zuge der Öffnung der Katholischen Kirche gegenüber den Aktualitäten der rein irdischen, ausschließlich diesseitigen Welt. Dokumentiert sind diese Vorgänge in den Protokollen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Durchgängig waren die *bona*, das lateinische Wort für Güter, ins Italienische mit valores und ins Deutsche mit Werten bereits übersetzt worden in der 1961 von Johannes XXIII verlautbarten dritten großen Sozialenzyklika „Mater et Magistra".[11]

Schandl verbleibt im Horizont von Marxens Denken insofern, als auch seine Überlegungen in den menschlichen Bedürfnissen verankert sind. Doch gerade dies ist die wohl zweifelhafteste der Denkvoraussetzungen des Karl Marx. Wie immer der Begriff der Bedürfnisse gefaßt wird, sie sind eng und untrennbar gebunden an die natürliche Leiblichkeit der Menschen. Der Begriff des Bedürfnisses ist unter den zur Erklärung der Motivationsgründe menschlichen Handelns am nächsten der *natura naturans*, der natürlichen, ersten Natur des Menschen, angesiedelt. Deshalb ist er auch am wenigsten geeignet, das den Menschen außer ihrer natürlichen Ausstattung Spezifische zu erfassen, welches ganz allgemein durch die Seiten ihres Daseins zu bestimmen ist, wodurch sie die Grenzen ihrer naturhaften Bedingtheit – nicht zu überwinden, doch – hinauszuschieben vermögen, damit Freiheit gegenüber der Determinierung zu gewinnen. Daß die Befreiung aus den naturhaften Zwängen (bisher jedenfalls) höchst problematisch verlaufen ist, alle Fortschritte ambivalente Resultate gezeitigt haben, muß hier nicht weiter ausgeführt werden. Es genügt die Erwähnung jener zweiten dinglichten Natur, welche – von den Menschen hervorgebracht – sie mit überwältigendem Zwang zu beherrschen scheint. Worauf es mir hier ankommt, ist die Konfrontation eines auf Bedürfnissen gründenden Konzepts menschlicher Selbstbefreiung mit einer Verdeutlichung des Interessenbegriffs.

Bedürfnisse oder Interessen

Die Einleitung zu den „Grundrissen" beginnt Marx mit einer Polemik: „Der einzelne und vereinzelte Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen des 18. Jahrhunderts." Er führt dann aus, daß erst dieses Jahrhundert, die „bürgerliche Gesellschaft", diesen Standpunkt des vereinzelten einzelnen erzeugt habe. Fraglos, die Produktion des vereinzelten einzelnen außerhalb der Gesellschaft ist nicht weniger ein Unding als „Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen". Einverstanden: „Nichts ist langweilig trockener als der phantasierende locus communis (...). Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten."

Aufzuhalten ist sich aber bei folgendem Satz: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein *zoon politikon*, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzelnen kann" (MEW 42, 20). Der „wörtlichste" Sinn von *politikon* ist aber nicht gesellig oder gesellschaftlich, sondern politisch. Marx hat das Wort der Politik des Aristoteles entnommen. Darin nähme sich ein *homo socialis* – ein griechisches Wort gibt es dafür nicht – höchst befremdlich aus. Allenfalls in Frage gekommen wäre das zoon *oikonimikos*. Doch wäre damit das gerade Gegenteil gesagt.

Das alleinige Band zwischen den Individuen seien ihre Bedürfnisse, heißt es in der Deutschen Ideologie (MEW 3, 419). Was in einer Polemik gegen das

spekulative Moralisieren steht, findet sich auch schon in der Kritik des Hegelschen Staatsrechts in dem Gedanken, daß nicht der Staat für den Zusammenhalt der bürgerlichen Gesellschaft sorge, sondern die wirklichen Individuen in der Produktion ihres Lebens miteinander verbunden seien. Daran ist nicht zu zweifeln. Doch festzuhalten ist, daß es sich immer um naturwüchsige Verbindungen aus Not handelt. Wie sollte auch in der Produktion je die Dominanz des Notwendigen zu überwinden sein? Wie sollte durch den Übergang vom Wirtschaftstypus der Bedarfsdeckung zu dem des immer weiter ausgedehnten zu Erwerbszwecken verselbständigten Warenverkehrs je die Bedürftigkeit abgestreift werden können? Wie sollte darauf eine über die Erfordernisse der notwendigen Kooperation hinausgehende „Gemeinschaft" gegründet werden?

Ausdrücklich auf Marxens Kapitalismusanalysen hat sich Georg Simmel gestützt in seiner „Philosophie des Geldes". Relevant ist hier sein Befund, das Geld bringe Freiheitsgewinn dadurch, daß die Abhängigkeit von bestimmten einzelnen schwinde. Doch sei dieser Weg zu größerer Freiheit teuer erkauft: „Indem nun die bloße Geldbeziehung den Einzelnen sehr eng an die Gruppe als – sozusagen abstraktes – Ganzes bindet, (...) wiederholt das Verhältnis des einzelnen Menschen zu den anderen nur dasjenige, das er vermöge des Geldes auch zu den Dingen hat. Durch die rapide Vermehrung der Warenvorräte einerseits, durch die eigentümliche Herabsetzung und Verlust an Betonung, die die Dinge in der Geldwirtschaft erfahren, andererseits, wird der einzelne Gegenstand *gleichgültiger*, oft fast *wertlos*."[12] Das erste der beiden hier hervorgehobenen Adjektiva wird von Simmel ausdrücklich zur Qualifizierung der modernen Beziehungen von Menschen gebraucht. Für die Vielzahl unserer Abhängigkeiten würden wir durch die Gleichgültigkeit gegen die dahinterstehenden Personen und durch die Freiheit des Wechsels mit ihnen entschädigt. Mit den uns gleich gültigen Personen verbinde uns nichts „als das in Geld restlos ausdrückbare Interesse".

Simmel scheute davor zurück, die Vergleichgültigung gegenüber den bestimmten einzelnen ihre „Entwertung" zu nennen. Abgesehen von jeder moralischen Wertung bedeutet „wertlos" zunächst „überflüssig", und zwar nicht in dem Sinn, daß dies von den einen über die anderen gesagt würde, sondern im Sinn von „objektiv funktionslos" oder von: „die Allgemeinheit belastend". Im Ökonomischen unterstehen die Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen den funktionalen Kriterien der Effizienz. Darin kann allenfalls ein individualistisch gefaßter Autonomiebegriff verankert werden, der den einzelnen *unvermittelt* mit „der Gemeinschaft" konfrontiert. Der einzelne bleibt, angesichts der Komplexität gesellschaftlicher Zusammenhänge, dem Druck einer desintegrierten Allgemeinheit ausgeliefert. Von der Bedürftigkeit führt kein Weg zur Freiheit „des Menschen als Mensch", sondern bestenfalls zur subjektivistischen Willkür-„Freiheit" des Konsumenten. Das ist der wahre Inhalt der sogenannten Individualisierung: ein konformistischer bis uniformistischer Zwang zur Ausstattung mit dem allerneuesten Zeug.

Was Marx mit der Kritik der Hegelschen Staatsmetaphysik begonnen hat, führte ihn bald schon (bereits in der „Judenfrage") dazu, das „nur Politische" als beschränkt zu verwerfen. Was aber ist seit seinen Lebzeiten im bloß Gesellschaftlichen vor sich gegangen, worauf mit guten Gründen die Auffassung sich berufen dürfte, „der Mensch selbst" würde auf den Plan treten und die Vorgeschichte der Menschheit beenden, das Reich der Freiheit beginnen? „Der Mensch selbst", das ist ein Luftikus, ein Gespenst, die schemenhafte Hinterlassenschaft von Christentum und Humanismus in einer restlos säkularisierten Welt. Daß „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse das Wesen des Menschen" sei, ist nur eine andere, in Hegels esoterischer Sprache befangene, Formulierung für die nüchterne Feststellung einer ungeheuren Plastizität, Formbarkeit der Menschen. Max Weber hat Marxens Feuerbachthese ernster genommen als ihr Verfasser. Er sprach vom „stahlharten Gehäuse der Hörigkeit", das ist jener mächtige Kosmos der modernen Wirtschaftsordnung, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden, mit überwältigendem Zwange bestimme und vielleicht bestimmen werde, „bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffes verglüht ist (...)."[13]

Ihre Bedürfnisse veranlassen die Menschen, die Mittel ihrer Befriedigung herzustellen. Dies geschieht in einem selbstläufig scheinenden Prozeß ungeheurer Entfaltung der produktiven Kräfte der Menschen. Dessen bisherige Geschichte hat erwiesen, daß die Bedürftigkeit gegenüber den produktiven Möglichkeiten keine Begrenzung bringt, im Gegenteil jene immer weiter gesteigert wird und mit ihr die Unzufriedenheit. Die Gebrechlichkeit der menschlichen Konstitution ist besonderten Anstalten überantwortet. Die Endlichkeit eines jeden Menschenlebens ist beiseitegeschoben, mittlerweile florieren die Geschäfte eines absonderlichen Zweigs der Tiefkühlindustrie mit dem idiotischen Traum vom ewigen Leben. Und was getan werden kann, den Rhythmus des Produktionsprozesses den Menschen in den Leib zu diktieren, das wird seit Frederick W. Taylor mit wissenschaftlicher Systematik getan. Heute ist das *scientific management* bei der „intrinsischen Motivation" angelangt.

Anders als mit der grenzenlosen Bedürftigkeit verhält es sich mit den Interessen. Marx gebrauchte den Terminus vorwiegend zur Bezeichnung von Bedürfnissen mit Bezug auf die gesellschaftliche Stellung. Doch verweist die Rede von Interessen über die üblichen spezifisch sozialökonomischen Bedeutungen hinaus auf den ursprünglichen Wortsinn: *inter homines esse*, unter Menschen zu sein, nicht erfahren zu müssen, daß man überflüssig ist, die Anerkennung der anderen zu gewinnen, ohne die Selbstachtung nicht aufrecht zu erhalten ist – die Bedeutsamkeit dieses wahrhaft allgemeinen Interesses für die Menschen, sie ist Marx vollauf bewußt gewesen, was sein kategorischer Imperativ beweist: „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (MEW 1, 385). Schandl bestreitet, was Marxens Imperativ unmißverständlich besagt. Die Menschen sollen ihre Verhältnisse untereinander so einrichten, damit sie ihnen gerecht werden – nicht in ihrem So-Sein, sondern in ihrer Entwicklungsoffenheit.

Etabliert wurde im Marxismus (soweit nicht Marxens Namen benutzende Rechtfertigungsideologie oder diesen diskreditierende Herrschaftslegitimation) eine Variante von Gesellschaftskritik, worin die scheinbare Verselbständigung der Verhältnisse gegen die sich verhaltenden Menschen unkritisch bis blind reproduziert, „widergespiegelt", ist. Im Reflex gegen ökonomistische Verkürzungen und strukturalistische Versteifungen sind immer wieder „humanistische" Lesarten hervorgetrieben worden. Doch führten sie entweder ins utopische Niemandsland (Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung") oder sie beförderten objektivistische Vorurteile, indem sie noch das Bewußtsein ontologisch verfestigten (Georg Lukács' „Geschich-

te und Klassenbewußtsein"). Nicht „dem Menschen", wohl aber den wirklichen Menschen gerecht zu werden vermag Gesellschaftskritik nur als Kritik der sich verhaltenden Menschen. Ein unverzichtbares Kriterium zur Beurteilung der Verhältnisse danach, inwieweit sie den Menschen in ihren Möglichkeiten gerecht werden, ist das der Verantwortung.

Ganz allgemein sind demnach die „umzuwerfenden Verhältnisse" dadurch gekennzeichnet, daß es wirklich so scheint, als ob die Menschen von ihrem Verhalten beherrscht würden, was nichts anderes heißt als: Niemand ist für die Folgen seines Handelns verantwortlich.[14] Unter der Herrschaft des Niemand vollendet sich die Gott- und Welt-Verlassenheit des „von allen guten Geistern" verlassenen Menschen. Sein Dasein wird schattenhaft, gespenstisch. Kunde davon geben die Schicksale des K. im *Proceß*, des Landvermessers im *Schloß* Franz Kafkas und Milan Kunderas Roman mit dem beredten Titel *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. ■

Dr. Stephan GANGLBAUER ist Historiker.

Anmerkungen

1 MEW 19, 18. Das von Schandl (»Weg und Ziel« 2/1997, 71) beigebrachte Zitat aus dem dritten Band des Kapitals enthält verdichtet die Begründung für das hier Gesagte.

2 Die aus dem Lateinischen stammende Amoral ist durch den freizügigen attributiven Gebrauch völlig entstellt. Deshalb muß auf das Synonym griechischer Herkunft ausgewichen werden.

3 Der von Marx sogenannte moralische Verschleiß vollzieht sich im Vergleich zu dessen Lebzeiten sehr viel rascher. Hinweise darauf sind zu finden in Lutz Holzingers Beitrag in »Weg und Ziel« 3/1996. Die ungeheure Beschleunigung der Produktivitätssteigerung befördert jene Zustände, die Wolf-Dieter Narr und Alexander Schubert analysiert haben in ihrem Buch mit dem aussagekräftigen Titel „Weltökonomie. Die Misere der Politik" (Frankfurt 1994).

4 Darin erschöpft sich im Kern der Inhalt der bücherfüllenden Kontroversen um die sogenannte „Wertfreiheit" der Wissenschaften: Welches Thema der Erforschung für „wert" befunden und wie es gestellt wird, darin ist der „Wertbezug" unvermeidlich. Darüber sollte man das Publikum und vor allem sich selber nicht täuschen. Wissenschaftliche Forschung im engeren Sinn zielt auf Tatsachenkenntnisse und darauf, Sachverhalte zur Darstellung zu bringen in einer Weise, die der Beurteilung nach Kriterien von richtig und falsch, nach Graden der Vollständigkeit, der Plausibilität vorgestellter Kausalerklärungen zugänglich ist.
Daß sowohl in die Forschung und Darstellung wie in die Lektüre ständig „Werturteile" einfließen, ist kein Gegenargument, vielmehr ein Grund zur Sorgfalt. Die Grenze auf der einen Seite zur Bekenntnisliteratur, auf der anderen zur „positivistischen", faktenhuberischen und unbeteiligten Scheinwissenschaftlichkeit ist wie bei allen Typiken fließend. Worum es sich jeweils handelt, kann nur im Einzelfall beurteilt werden.

5 HAIDER Jörg, Die Freiheit, die ich meine, Frankfurt/Berlin 1993, 181.

6 MOORE Barrington, Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt 1987, 548.

7 SARTORI Giovanni, Demokratietheorie, Darmstadt 1992, 326f.

8 MEW 1, 405 f. Es ist eine jedermann und jeder Frau zugängliche Erfahrungstatsache, daß Wissen über irgendeinen „Gegenstand" nur zu gewinnen ist, wenn Hinneigung zu ihm, Interesse für ihn geweckt ist. Bekanntlich ist die höchste Achtung des anderen, mit dem die nächste Nähe der intimen Begegnung erreicht ist, ausgedrückt in der alttestamentarischen Formulierung: Sie erkannten einander.

9 KANT Immanuel, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants gesammelte Schriften, Berlin 1910ff., Bd. 8, 23.

10 Vgl. seine Reaktion auf Gerhard Scheits Kritik in: »Weg und Ziel« 1/1997, worin übrigens die Lächerlichkeit der Selbststilisierung im Majestätsplural auf die Spitze getrieben ist.

11 „Die Tyrannei der Werte" erhellend sind die Ausführungen eines selbsternannten katholischen Verschärfers. Ob die Freiheit der Wissenschaften, Wohlstand oder das größte Glück der größten Zahl, die Nation, die Tugend der Gerechtigkeit, das Leben (mit oder ohne dem Attribut menschlich) oder auch Gott, das summum ens qua summum bonum der christlichen Theologie – was es auch sei: Was zum „höchsten Wert" erklärt ist, unterliegt es der unerbittlichen Logik der Wertsetzungen. Die fraglose, selbstverständliche Geltung der „Würde des Menschen" (wodurch auch immer) ist verlorengegangen. Das ist zuverlässig daran zu erkennen, daß ihre Geltung soweit reicht, als sie behauptet wird als ein „höchster Wert". Als ein höchster Wert aber ist sie eingereiht in eine Skala von Werten, die in nichts bestehen als in Relationen zueinander. Ihre Reihung entspringt der subjektiven Setzung, die dem Verdacht nicht prinzipiell zu entziehen ist, sie entspringe bloßem Gutdünken oder reiner Willkür. Das für wertvoll Erklärte ist im Ernstfall, wenn es darauf ankäme, daß seine Geltung erwiesen würde, in seinem Bestand abhängig von der Macht, die für seine Behauptung eintritt. Durchgesetzt werden Werte auf Kosten geringerer Werte, der höchste Wert gegen den völligen Unwert. In den Unwerterklärungen gipfelt die Entbindung schrankenloser Herrschaftsmacht, die wertlogisch folgerichtig zur Vernichtung des „unwerten Lebens" schreitet. Die bedenkenswerten Ausführungen Carl Schmitts sind nachzulesen in: Säkularisation und Utopie, Stuttgart 1967.

12 SIMMEL Georg, Philosophie des Geldes (1900), hg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke (= Bd. 6 der Simmel-Gesamtausgabe), Frankfurt 1989, 400f.

13 WEBER Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988 (1920), 203.
Noch immer kursiert das Gerücht, Max Weber sei der bürgerliche Anti-Marx. Worin sich Weber auf Marx gestützt hat, hat Wilhelm Hennis im einzelnen nachgewiesen (in: Max Webers Fragestellung, Tübingen 1987 und in: Max Webers Wissenschaft vom Menschen, Tübingen 1996).
Immer noch lesenswert ist Karl Löwiths instruktiver Vergleich der beiden großer Denker: Max Weber und Karl Marx, in: Sämtliche Schriften Bd. 5, Stuttgart 1988.
Rangreihen herausragender Denker aufzustellen, halte ich für eine Kinderei.

14 Ausdruck der zum System ausgestalteten Verantwortungslosigkeit ist das französische Wort für Aktiengesellschaft: société anonyme.
Die am weitesten gediehene Widerspiegelung der anonymisierten Verhältnisse ist die System-Theorie des autopoietischen Herrn Luhmann.

Rechts-korrektheit

Betrifft: Artikel „Jenseits der Gerechtigkeit" von Franz Schandl, in: »Weg und Ziel«, Nr. 2/1997.

Liebe Freunde, anbei einige Zufälligkeiten, Anmerkungen und Überlegungen zu diesem Beitrag, ungeordnet und einfach niedergeschrieben.

1. Gestern las ich den Artikel „Zur Reform verurteilt" von Kamp, Lothar in: »Die Mitbestimmung«, Nr. 7/8/1997, S. 25ff. Auf Seite 27 bemerkt Kamp zu seiner wirtschaftlichen Analyse: „All diese Ereignisse reizen zu moralischer Bewertung..." „Ja gehen's,,, würde Schandl sagen: „Nicht moralische Kritik ist erforderlich, sondern Kritik der Moral."

Sagen will ich damit, daß der gestern gelesene Artikel von Kamp und der gestern und heute gelesene Artikel von Schandl von mir in einem Zusammenhang gesehen werden. Das finde ich sehr interessant und Schandl half mir bei weiterer Erkenntnisgewinnung. In Vorträgen und Kursen habe ich den Teilnehmern gesagt: Gerechtigkeit, das können Sie sich auf ein weißes Blatt Papier schreiben – in Schönschrift! Und dann – dann hängen Sie es sich ins Schlafzimmer. Mein Hinweis war, nicht Gerechtigkeit einfordern, sondern was Rechtsbedingungen betrifft Korrektheit entsprechend der Rechtslage einfordern, als eigene Interessenlage.

2. Von dieser Überlegung möchte ich einige Anmerkungen ableiten.

2.2. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist: In den Kampf ziehend, muß ich den Sieg wollen und den Weg zu ihm weisen können, soll mal ein Uljanow formuliert haben. Das halte ich durchdenkend für richtig.

2.3. Von der Abstraktionsebene möchte ich versuchen auf die Alltagsebene zu kommen. Dieses ist nämlich bei kommunistischen Marxisten – oder nennen sie sich umgekehrt – etwas, das ich häufig vermisse, der Übergang von der Theorie zur politischen Alltagspraxis.

2.4. Kommen wir zum Gerücht der gerechten Gerichte. Wenn Gerechtigkeit geronnene Gewalt in der Form von formellem Recht ist, dann sollte dieses von seinen Strukturen her näher betrachtet werden. Einen Hinweis möchte ich hier geben, weil mir bisher keine Marxisten bekannt sind, die sich damit näher beschäftigt haben, unter der Prämisse der politischen Alltagsanwendung.

2.5. Reifner würde sagen: Der Kern bürgerlichen Rechts ist das individuelle Recht, das Individualrecht. In der BRD explizit am Mietrecht zu erkennen. Und nicht zufällig, würde Reifner ergänzen, ist kollektives Recht im bürgerlichen Rechtssystem nur gering vorhanden. In Teilen des Arbeitsrechts und des Verbraucherrechts. Agnoli würde darauf hinweisen, daß genau dies die Absicht des bürgerlichen Rechts ist. (Reifner ebenso.) Bürgerliches Recht führt bewußt zur Individualisierung gesellschaftlicher, damit politischer Problemstellungen, zur Entkollektivierung, zur Vereinzelung gesellschaftlicher Individuen.

2.6. Jetzt kommt das Aber, die Relativierung. Wenn Recht eine Frage der Gewalt ist, dann beinhaltet das bürgerliche System die Möglichkeit durch Gewalt Recht zu entwickeln. Und zwar gesellschaftliche Gewalt. Auf diese Problematik der Rechtsentwicklung durch gesellschaftliche Gewalt hat vor Jahren Abendroth schon hingewiesen. Das ist die Auseinandersetzung um die Rechtsnorm und die Rechtswirklichkeit. Ergänzend sage ich: und die der Rechtsentwicklung.

2.7. Nicht um Gerechtigkeit kann es gehen, sondern um das Einfordern von *Korrektheit* und die damit verbundene Rechtsentwicklung innerhalb der Gesellschaft. Schandls Artikel hinterläßt bei mir den Eindruck (bei anderen Lesern auch?), es wäre halt nichts zu machen. Schandl hinterläßt möglicherweise so eine passive Leserhaltung? Dieses wäre näher zu prüfen.

2.8. Das Einfordern von Rechtskorrektheit und damit der verbundenen Rechtsentwicklung innerhalb des bürgerlichen Systems ist doch bisher noch möglich. Anders ist es im Faschismus und im Realsozialismus gewesen. (Siehe die DDR, die Problematik der Verwaltungsgerichtsbarkeit.)

2.9. Schandls Artikel hinterläßt bei mir die Empfindung, daß er die Leser mit seinen Ausführungen in eine passive Einstellung und damit in eine abwartende Verhaltensweise drängt.

2.10. Meine Überlegung ist, den aktiven Einsatz der Individuen als Elemente der Erkenntnisgewinnung über bürgerliches Recht und die damit vorgegebenen Strukturen zu nutzen. Zwar nicht Gerechtigkeit einfordern, aber doch Korrektheit anstreben innerhalb des bürgerlichen Systems. Und – diesen Prozeß als einen emanzipatorischen Prozeß der Individuen und der streitenden Kollektive sehen und begreifen. So *kann* Recht zu einem Ergebnis gesellschaftlicher Gewalt mit einer anderen Interessenlage angestrebt oder umgestaltet werden.

2.11. Gerechtigkeit ist wirklich, aber nicht immer tatsächlich. (Hegel, S. 70) Doch tatsächlich kann kollektive Gewalt sich als emanzipatorischer Prozeß entwickeln. *Kann – nicht muß –*, es liegt an den Akteuren und den weiteren Umständen und Bedingungen.

Dieses zu Schandls Artikel. Da ich am Schreiben bin, möchte ich einen Hinweis geben, den ich schon lange mitteilen wollte. Es geht um den Artikel von Scheit, Gerhard „Fortschritt und Notbremse" in: Nr. 5/1996, S. 6ff.

Scheit geht auf den Fortschrittsbegriff ein. Dabei wird für den Begriff Revolution der technische Begriff Lokomotive verwandt. Cassirer hat in seinen Überlegungen zur Technik und Sprache ja auf die Herausbildung und Ausprägung von Denkstrukturen durch technische Entwicklungen hingewiesen. Technische Entwicklungen reduzieren Erkenntnisgewinnung durch die vorgegebenen technischen Strukturen.

Mir kommt daher die Überlegung, daß dieser sprachliche Vergleich von Revolution und Lokomotive schon eine verengende Wahrnehmung beinhaltet. Schließlich fährt eine Lokomotive nur auf Schienen, vorwärts, rückwärts und ein bißchen unterschiedlich schnell. Die Notbremse bringt die Lokomotive nur zum Stehen, mehr nicht. Aber, fließt nicht alles? (Heraklit)

Anbei Einladungskopien einer kleinen Gruppe. Als Belege, für Euch, daß Artikel aus »Weg und Ziel« verarbeitet werden. Dreiviertel der Gruppe sind in einem Großbetrieb im Betriebsrat.

Mit freundlichen Grüßen

Rainer Hirsch, Hamburg

PS. Hätte ich bald vergessen. Habe die »Weg und Ziel«-Hefte zum Thema Wahlen von 1994 an durchgesehen, nichts dabei. Frage: Wurde sich noch nicht beschäftigt mit der Funktion von Wahlen in bürgerlichen Systemen? Hintergrund unseres Gruppenthemas sind die kommenden Bürgerschaftswahlen in Hamburg im September 1997.

Abobedingungen

Das »Weg und Ziel«-Abonnement kann jederzeit schriftlich bestellt werden und beginnt mit der nächsterreichbaren Ausgabe. Das Abonnement gilt für den Rest des laufenden Jahrganges und für den darauffolgenden Jahrgang. Früher erschienene Hefte können - falls noch lieferbar - einzeln bestellt werden (siehe nebenstehendes Angebot). Das Abonnement gilt als um ein weiteres Jahr (5 Ausgaben) verlängert, wenn es nicht bis spätestens 15. Dezember schriftlich gekündigt wird. Die Kündigung ist nur zum Ende eines Jahrganges möglich. Das Abonnement ist gegen Rechnung im voraus zahlbar.

Preise:
Österreich: . . . . . .250,— öS
Deutschland: . . . . . 45,— DM
übriges Ausland: . . . . . .250,— öS zzgl. Porto

Probeabonnement

Wenn Sie »Weg und Ziel« kennenlernen und sich von den Vorzügen eines regelmäßigen Bezuges überzeugen möchten, bieten wir Ihnen ein kostenloses und unverbindliches Probeabonnement an. Sie erhalten die nächsten drei Ausgaben gratis zugesandt. Danach werden wir uns wieder an Sie wenden und Sie zu einer Fortsetzung des Bezugs im Normalabo einladen. Das Probeabo kann aus verständlichen Gründen nur einmal eingerichtet werden.

Weg und Ziel

Preis je Heft: 40,- öS (ab Heft 1/97: 50,- öS)zuzüglich Porto

WUZ9201 . . . Weg und Ziel 1/92 . . . Amerika! Amerika!
WUZ9202 . . . Weg und Ziel 2/92 . . . Menschenbilder
WUZ9203 . . . Weg und Ziel 3/92 . . . Leo Kofler 85
WUZ9204 . . . Weg und Ziel 4/92 . . . Fortschritt
WUZ9205 . . . Weg und Ziel 5/92 . . . Das österreichische „Wesen"
WUZ9206 . . . Weg und Ziel 6/92 . . . Rückkehr des Politischen
WUZ9301 . . . Weg und Ziel 1/93 . . . Nation(alismus)
WUZ9302 . . . Weg und Ziel 2/93 . . . Ästhetik
WUZ9303 . . . Weg und Ziel 3/93 . . . Dritte Welt im Abseits
WUZ9305 . . . Weg und Ziel 5/93 . . . Menschenrechte
WUZ9306 . . . Weg und Ziel 6/93 . . . Der reale Kapitalismus
WUZ9401 . . . Weg und Ziel 1/94 . . . „Kalte Frauen"?
WUZ9402 . . . Weg und Ziel 2/94 . . . Europa der Regionen?
WUZ9403 . . . Weg und Ziel 3/94 . . . Alles Öko?
WUZ9404 . . . Weg und Ziel 4/94 . . . Medienwirklichkeit
WUZ9405 . . . Weg und Ziel 5/94 . . . Individualisierung
WUZ9501 . . . Weg und Ziel 1/95 . . . Mensch-Maschinen-Geister
WUZ9502 . . . Weg und Ziel 2/95 . . . Das politische System
WUZ9503 . . . Weg und Ziel 3/95 . . . Mega-Stadt-Raum
WUZ9504 . . . Weg und Ziel 4/95 . . . Inszenierte Literatur
WUZ9505 . . . Weg und Ziel 5/95 . . . Der Nürnberger Prozeß
WUZ9601 . . . Weg und Ziel 1/96 . . . Armut im Überfluß
WUZ9603 . . . Weg und Ziel 3/96 . . . Welt-Meisterschaft
WUZ9604 . . . Weg und Ziel 4/96 . . . Oh, du teure Bildung
WUZ9605 . . . Weg und Ziel 5/96 . . . Kirche/Religion
WUZ9701 . . . Weg und Ziel 1/97 . . . Auto/Industrie/Global
WUZ9702 . . . Weg und Ziel 2/97 . . . Surrealismus/Marxismus/Psychoanalyse
WUZ9703 . . . Weg und Ziel 3/97 . . . Von Klassen-, Geschlechter- und Liebesgefechten
WUZ9704 . . . Weg und Ziel 4/97 . . . 80 Jahre Russische Revolution

PÄZ – Pädagogische Zeitschrift für demokratische Lehrerinnen und Lehrer

Wir bieten Restexemplare der nachfolgend angeführten Ausgaben an. Die »PÄZ« hat Ende 1995 ihr Erscheinen eingestellt – wir bitten daher, von Abo-Bestellungen Abstand zu nehmen.
Preis je Heft: 20,- öS zuzüglich Porto

PÄZ9203 . . . . PÄZ Nr. 3-4/92 . . . . . Das Ende der Bildungsutopien?
PÄZ9303 . . . . PÄZ Nr. 3/93 . . . . . Weniger Staat mehr privat
PÄZ9304 . . . . PÄZ Nr. 4/93 . . . . . Gewalt in der Schule
PÄZ9401 . . . . PÄZ Nr. 1/94 . . . . . Gesamtschulen
PÄZ9402 . . . . PÄZ Nr. 2/94 . . . . . Schul-Zeit ...
PÄZ9404 . . . . PÄZ Nr. 4/94 . . . . . Unsere Jugend ...
PÄZ9502 . . . . PÄZ Nr. 2/95 . . . . . Teure Bildung bewegt
PÄZ9503 . . . . PÄZ Nr. 3/95 . . . . . Bildungspolitik lechts und rinks
PÄZ9504 . . . . PÄZ Nr. 4/95 . . . . . Keine Wahl bei der Wahl?

Weg und Ziel – Abo

❍ Hiermit bestelle ich ein »Weg und Ziel«-Abonnement zu den oben genannten Bedingungen.

Datum Unterschrift

❍ Hiermit bestelle ich ein »Weg und Ziel«-Probeabo über 3 Ausgaben.

Einzelhefte

❍ Hiermit bestelle ich folgende Einzelhefte:

Bestellnummer	Stück

Datum Unterschrift

80 JAHRE OKTOBER REVOLUTION

Symposium

Samstag 8. November 1997

Saal des Hauses der Gewerkschaft der Gemeindebediensteten, Maria Theresienstr. 11, IX. Wien

10.00 - 13.00 Uhr

80 Jahre Oktoberrevolution

Beiträge von

Prof. Dr. Harald Neubert (Historiker, PDS, Berlin)
Univ. Doz. Dr. Hans Hautmann (Historiker, Alfred Klahr Gesellschaft, Linz)

14.00 - 17.00 Uhr

Perspektiven des Sozialismus heute

Podiumsdiskussion mit

Robert Pichler (Vors. SJÖ)
Prof. Dr. Harald Neubert (PDS)
Univ.Prof. Dr. Domenico Losurdo (Philosoph, RC, Italien)
Mag. Walter Baier (Vors. KPÖ)

Unkostenbeitrag: 50,-

Eine Veranstaltung der Alfred Klahr Gesellschaft

gemeinsam mit Kommunistische Partei Österreichs, Sozialistische Jugend Oberösterreich, Kommunistische Jugend-Junge Linke

m.zinner

P.b.b. Erscheinungsort Wien,
Verlagspostamt 1020 Wien

Absender:
Bitte gut leserlich ausfüllen!!!

5.50

Name

Straße

Ort

An die

Redaktion »Weg und Ziel«

Weyringerg. 35
1040 Wien